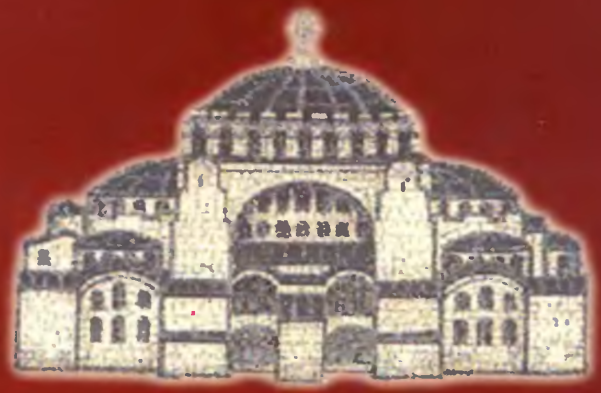
Robert F. Taft



RITUL BIZANTIN

Reîntregirea

RITUL BIZANTIN

Considerat unul dintre cei mai buni cunoscători ai Liturghiilor Orientale, Robert F. Taft s-a născut în 1932 în Providence (USA), iezuit din 1949, preot catolic de rit bizantin din 1963 este arhimandrit al Bisericii Unite din Ukraina din 1998. În 1960 a obţinut diploma de Licenţiat în Studii Ruse la Universitatea Fordhdam (New York), iar pe cea de doctor în Ştiinţe Eclesiastice Orientale la Pontificio Istituto Orientale din Roma în 1970. Între 1956 şi 1959 a fost profesor de teologie liturgică la Bagdad (Irak), din 1974 a fost *visiting professor* la Universitatea Notre Dame (Paris) şi director de studii liturgice între 1977 şi 1979, iar între 1970 şi 2002 a predat la Pontificio Istituto Orientale ca specialist în Liturghiile Orientale.

A publicat de-a lungul activităţii sale 16 cărţi şi peste 700 de studii şi articole în domeniul Liturgicii.

Reîntregirea

LOGOS SYMBOL

Intenţia mărturisită a autorului este ca volumul de faţă să ofere cititorului nu un „abecedar liturgic", nici descrierea sau o tâlcuirea detaliată a Liturghiei bizantine, ci *„mai cu seamă identificarea originilor acestei tradiţii de-a lungul perioadei sale de formare de la începuturile cele mai timpuriu înregistrate, până la sfârşitul Bizanţului"*.

Caracterul sintetic al informaţiilor, lipsa unui păienjeniş de raţionamente ştiinţifice, dar o bogată bibliografie, recomandă cartea atât teologilor cât şi credincioşilor care doresc să facă o incursiune istorică în evoluţia cultului Bisericii Răsăritene.

Robert F. Taft

Ritul bizantin

Logos și simbol
10

© The Order of St. Benedict, Inc., The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1992. All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, taping or any retrieval system, without the written permission of The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 56321.

© REÎNTREGIREA, 2008
Editura Reîntregirea,
Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Alba Iuliei
Str. Mihai Viteazul, Nr. 16, Alba-Iulia, România
Tel: 0258/811690 (secretariat)
0258/818188, int. 122 (editură)
www.reintregirea.ro
Comenzi carte: 0258/810373 sau pe www.reintregirea.ro

Traducerea a fost făcută după originalul: *The Byzantine rite: a short History,* The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1992.

Robert F. Taft

RITUL BIZANTIN

- scurtă istorie -

Traducere din limba engleză de
Dumitru Vanca şi Alin Mehes

Tipărită cu binecuvântarea
Înalt Prea Sfinţitului Părinte Andrei,
Arhiepiscop al Alba Iuliei

Reîntregirea

Alba Iulia, 2008

Lector: Diana Câmpan
Tehnoredactor: Dumitru Vanca/Cătălin Popi
Coperta: *Catedrala Sf. Sofia* – Constantinopol, mozaic

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Taft, Robert F.
Ritul bizantin: scurtă istorie / Robert F. Taft; Alba Iulia: Reîntregirea, 2008
Index
ISBN 978-973-7879-72-1
281.911

În colecţia Logos şi Symbol au mai apărut:

1. *Icoană şi cateheză*, Pr. Dumitru Vanca;
2. *Sfânta Liturghie, cateheza desăvârşită*, Pr. Florin Botezan;
3. *Dumnezeu în creaţie*, Jürgen Moltmann, ed. şi trad. Emil Jurcan şi Jan Nicolae;
4. *„Prin alţii spre sine". Etnologie şi imagologie în memoria culturală europeană*, ed. Avram Cristea şi Jan Nicolae;
5. *Creştinismul la Apulum şi în teritoriul său (sec. III-X)*, Vasile Moga;
6. *Calendarul viu. Dialoguri euharistice între generaţii*, Părintele Ilie Moldovan, convorbiri realizate de Jan Nicolae;
7. *Creştinismul popular între teologie şi etnologie*, ed. Avram Cristea şi Jan Nicolae;
8. *Treimea şi Împărăţia lui Dumnezeu*, Jürgen Moltmann, trad. Daniel Munteanu;
9. *Wer ist die Kirche/ Cine este biserica? 40 de ani în dialogul iubirii*, Omagiu Monseniorului Dr. Albert Rauch, ed. Pr. Emil Jurcan şi Pr. Jan Nicolae.

În curs de apariţie:

Robert F. Taft, *Liturghia ceasurilor în Răsărit şi în Apus.*

Abrevieri

AL = Analecta Liturgica.

ANTF = Arbeiten zur neutestamentlichen Forschung.

AOC = Archives de l'Orient chrétien.

Arranz, *Hesperinos* = M. Arranz, *L'office de l'Asmatikos Hesperinos (vêpres chanteés) de l'ancien Euchologe byzantin*, OCP 44 (1978) 107-130, 391-412.

Arranz, *Etapes* = id., *Les grandes étapes de la Liturgie Byzantine: Palestine-Byzance-Russie. Essai d'aperçu historique*, în *Liturgie de l'eglise particulière, liturgie de l'eglise universelle*, BELS 7 (Rome 1976) 43-72.

Arranz, *Euchologe slave* - id., *La liturgie de l'Euchologe slave du Sinai*, în *Christianity among the Slavs. The heritage of Saints Cyril and Methodius.* Actele Congresului internaţional cu prilejul celui de-al unsprezecelea centenar de la moartea Sf. Methodius, Roma, 8-11 Octombrie 1985, organizat de Institutului Pontifical Oriental. Editate de Edward C. Farrugia, S.J., Robert F. Taft, S.J., Gino K. Piovesana, SJ., împreună cu Comitetul Editorial, OCA 231 (Roma 1988)15-74.

Arranz, *Matines* = id., *Les prières presbytérales des matincs byzantines*, OCP 37 (1971) 406-436, 38 (1972) 64-115.

Arranz, *Sacrements I* = id., *Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain*, 1: OCP 48 (1982) 284-335; 2: 49 (1983) 42-90; 3: 49 (1983) 284-302; 4: 50 (1984) 43-64;

5: 50 (1984) 372-397; 6: 51 (1985) 60-86; 7: 52 (1986) 145-178; 8: 53 (1987) 59-106; 9: 55 (1989) 33-62; *La consécration du saint myron* (= Sacrements I.10) 55 (1989) 317-338.

Arranz, *Sacrements II* = id., *Les sacrements de la restauration de l'ancien Euchologe constantinopolitain*,1: OCP 56 (1990) 283-322; 2.2: 57 (1991) 309-329; 2.3: 58 (1992) 23-82. (urmează)

Arranz, *Sacrements III* = id., *Les sacrements de l'institution de l'ancien Euchologe constantinopolitain*, 1: OCP 56 (1990) 83-133. (urmează)

Arranz, *Typicon* = id., (ed.) *Le Typicon du Monastère du Saint-Sauveur à Messine.* Codex Messinensis gr. 115, AD 1131, OCA 185 (Roma 1969).

Baldovin = J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy,* OCA 228 (Roma 1987).

BELS = Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia.

BSGRT - Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (Leipzig).

CA = Cahiers archéologiques.

Conomos, *Communion Cycle* = D. E. Conomos, *The Late Byzantine and Slavonic Communion Cycle: Liturgy and Music* (Washington 1985).

CPG = *Clavis patrum Graecorum I-V*, Ed. M. Geerard, F. Glorie, Corpus Christianorum (Turnhout 1983-1987).

CSHB = Corpus scriptorum historiae Byzantinae.

Dagron, *Les moines* = G. Dagron, *Les moines de la viile. Le monarchisme* à *Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451),* Travaux et memoires 4 (1970) 229-276.

Dmitrievskij I, II, III = A. Dmitrievskij, Opisanie liturgicheskih rukopisej hranjashchihsja v bibliotekah

pravoslavnago vostoka, I-II (Kiev 1895, 1901); III (Petrograd 1917).

DOP = Dumbarton Oaks Papers.

GCS - Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.

Jacob, *Tradition* = A. Jacob, *La tradition manuscrite de la Liturgie de S. Jean Chrysostome (VIIIe-XIIe siècles)*, în *Eucharisties d'Orient et d'Occident 2*, Lex orandi 47 (Paris 1970) 109-138.

JöB = Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik.

JTS = The Journal of Theological Studies.

Kähler = H. Kähler, *Hagia Sophia*, cu un capitol asupra mozaicurilor, scris de Cyril Mango (New York/Washington 1967).

LEW = F. E. Brightman. *Liturgies Eastern and Western* (Oxford 1896).

Mango, *Architecture* = C. Mango, *Byzantine Architecture*, în *History of World Architecture* (New York 1976).

Mango, *Art* - id., *The Art of Byzantine Empire, 312-1453. Sources and Documents*, in the *History of Art Series* (Englewood Cliffs. N.J. 1972).

Mango, *Daily Life* = id., *Daily Life in Byzantium*, JöB 31.1 (1981) 337-353; *Addendum to the Report on Everyday Life*, JöB 32.1 (1982) 252-257.

Mango, *Materials* = id., *Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia at Istanbul*, Dumbarton Oaks Studies 7 (Washington 1961).

Mango, *Mosaics* = id., *The Mosaics of Hagia Sophia*, Capitolul VIII din Kahler 47-60.

Mateos, *Celebration* = J. Mateos, *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine*, OCA 191 (Roma 1971) [trad. rom. C. Loghin, *Celebrarea Cuvântului în Liturghia Bizantină*, Ed. Renaşterea, Cluj Napoca 2007].

Mateos, *Typicon I-II* = id., (ed.), *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix no. 40, X' siecle.* Introduction, texte critique, traduction et notes, 2 vol., OCA 165-166 (Roma 1962-1963).

Mathews = T. F. Mathews, *The Early Churches of Constantinople Architecture and Liturgy* (University Park, Penn./Londra 1971).

P. Meyendorff, *Germanus* = *St. Germanus of Constantinople, on the Divine Liturgy*, The greek text with translation, introduction and commentary by Paul Meyendorff (Crestwood, N.Y. 1984).

MMB = Monumenta Musicae Byzantinae.

Nicol = D. M. Nicol, *Church and Society in the Last Centuries of Byzantium* (Cambridge 1979).

OC - Oriens Christianus.

OCA - Orientalia Christiana Analecta.

OCP = Orientalia Christiana Periodica.

ODB = *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 3 vol., Ed. Alexander P. Kazhdan, with A.-M. Talbot, A. Cutler. T. E. Gregory. N. Sevcenko (New York/Oxford 1991).

Parenti, *Gb IV* - S. Parenti, *L'Eucologio manoscritto Gb IV (X secolo)* della Biblioteca di Grottaferrata. Edizione (dizertaţie pentru cursurile doctorale, Institutul Oriental Pontif, sub îndrumarea lui Miguel Arranz, S.J.).

Parenti, *Influssi* = id., *Influssi italo-greci nei testi eucaristici bizantini dei „Fogli Slavi" del Sinai (XI sec.)*, OCP 57 (1991) 145-177.

Parenti, *Osservazioni* = id., *Osservazioni sul lesto dell'Anafora di Giovanni Crisostomo in alcuni eucologi italo-greci (VIII-XI secolo)*, Ephemerides Liturgicae 105 (1991) 120-154.

SA = Studia Anselmiana.

Schulz = H.-J. Schulz, *The Byzantine Liturgy. Symbolic Structure and Faith Expression* (New York 1986).

Strunk, *Music* - O. Strunk, *Essays on Music in the Byzantine World* (New York 1977).

Taft, *Beyond East and West* = R. F. Taft, *Beyond East and West. Probiems in Liturgical Understanding* (Washington 1984).

Taft, *Bibliography* = id., *Select Bibliography on The Byzantine Liturgy of the Hours,* OCP 48 (1982) 358-370.

Taft, *Great Entrance* = id., *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy* of St. John Chysostom, OCA 200, Ed. a II-a (Roma 1978).

Taft, *Hours* = id., *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today* (Collegeville 1986).

Taft, *Liturgy* = id., *The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm,* DOP 34/35 (1980-1981) 45-75.

Taft, *Mt. Athos* = id., *Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite,* DOP 42 (1988) 179-194.

Taft, *Paschal Triduum* = id., *In the Bridegroom's Absencce. The Paschal Triduum in the Byzantine Church,* în *La celebrazione del Triduo pasquale: anamnesis e mimesis, Actele celui de-al III-lea Congres Internaţional de Liturghie,* Roma, Pontificio Istituto Liturgico, 9-13 mai 1988, AL 14 = SA 102 (Roma 1990) 71-97.

Taft, *A Tale of Two Cities* = id., *A Tale of Two Cities. The Byzantine Holy Week Triduum as a Paradigm of Liturgical History,* în, J. Neil Alexander (ed.), *Time and Community, in Honor of Thomas Iulian Talley,* NPM Studies in Church Music and Liturgy (Washington 1990) 21-41.

Thiermeyer, *Ottoboni gr. 434* = A.-A. Thiermeyer, *Das Euchologion Ottoboni gr. 434* (disertaţie pentru cursurile

doctorale, Institutul Oriental Pontif, sub îndrumarea lui R. Taft S.J., Roma 1992).

TU = Texte und Untersuchungen.

Vogt, texte I-1I; commentaire I-Il = A. Vogt (ed.), *Le Livre des Ceremonies de Constantin Porphyrogénète*, texte I-II (Paris 1935, 1939); Commentaire I-II (Paris 1935, 1940).

INTRODUCERE

Cu aproape patruzeci de ani după şi cu un deceniu înainte de promulgarea Constituţiei asupra Sfintei Liturghii emisă de Vatican II – „Magna Carta" a Liturghiei catolice moderne – *The Liturgical Press* din Collegeville a publicat cartea *A Short History of Liturgy*, scrisă de răposatul profesor Theodore Klauser (1894-1984) de la Universitatea din Bonn. Aşa cum se întâmpla în acele zile oarecum mioape de dinainte de Vatican II, titlul acestei scurte broşuri era greşit. Eseul lui Klauser nu vorbea despre liturghie[1], ci despre liturghia apuseană: şi nici măcar în totalitate, ci doar despre liturghia apuseană catolică. Ca să fim corecţi, s-ar putea ca Dr. Klauser nici să nu fi fost responsabil pentru acel titlu. Broşura sa, publicată în anul 1953 de către *The Liturgical Press,* era de fapt un rezumat al studiului

[1] Trebuie avut în vedere că pentru teologul occidental cuvântul liturghie acoperă o plajă semantică mai largă decât în Răsăritul ortodox. De aceea avertizăm cititorul că, de cele mai multe ori, cuvântul „liturghie" se referă la orice lucrare liturgică, la cult în general, şi doar atunci când este scris cu majusculă sau atunci când este calificat (de ex.: Sfânta Liturghie, Liturghia Euharistică etc.) se referă la Sfânta şi Dumnezeiasca Liturghie (n.tr.)

său, de mărimea unei cărți, intitulat mai corect *A Short History of the Western Liturgy*, care a apărut prima dată în anul 1943, scris în germană. Succesul enorm al istoriei lui Klauser (a cunoscut cel puțin cinci ediții germane și trei ediții englezești: 1969, 1973 și 1979) este o dovadă suficientă despre golul ce trebuie umplut în acest domeniu.

Din nefericire, liturgiștii răsăriteni nu au putut încă să întocmească o prezentare similară a istoriei celei mai importante și mai studiate tradiții liturgice răsăritene, cea bizantină. Deși recent a apărut un anumit număr de studii extrem de valoroase cu privire la teologia și mistagogia liturgică bizantină[2] și deși există aproape un *embarras de richesses* privind arhitectura și iconografia bizantină, inclusiv cu privire la programele de decorare a bisericilor,[3] nu beneficiem încă de încercări demne de încredere cu privire la întreaga evoluție istorică a ceea ce Alexandru Schmemann a numit *sinteza bizantină*[4]. Schmemann însuși a încercat o astfel de analiză istorică în cartea sa *Introducere în Teologia liturgică*. Câteva noi creionări ale acestei sinteze sunt disponibile grație lui M. Arranz[5] iar următoarele pagini prezintă ceea ce eu cred că poate fi spus în stadiul actual al cercetărilor, într-un domeniu în care încă multe lucruri nu sunt cunoscute, multe sunt ipotetice; domeniu în care mai trebuie încă muncit mult.

---

[2] Informații privin stadiul cercetărilor și literatura relevantă vezi la Taft, *Liturgy*. Mai ales la R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siecle*, AOC 9 (Paris 1966) și la Schulz.

[3] Studiile relevante care mi s-au părut cele mai folositoare vor fi citate în următoarele pagini.

[4] *Introduction to Liturgical Theology*, Biblioteca de Teologie Ortodoxă 4 (Londra/Portland, Me. 1966) cap. 4. [Trad. rom. Ierom. V. Bârzu, Ed. Sophia, București 2002].

[5] Arranz, *Etapes*; Taft, *Mt. Athos*.

Nu va fi posibilă scrierea întregii istorii a Ritului liturgic bizantin până când nu avem: mai multe manuscrise liturgice primare editate şi însoţite de comentarii serioase care să aşeze în contextul lor istorico-liturgic; mai multe studii ştiinţifice cu privire la lucrările canonico-liturgice relevante aparţinând sinoadelor şi conciliilor, cu aceeaşi contextualizare; mai multe studii ştiinţifice asupra muzicii bisericeşti bizantine, nu doar din punctul de vedere al muzicologiei, ci şi din punctul de vedere al locului acesteia în istoria liturghiei[6]; o taxonomie sau o tipologie a cărţilor liturgice medievale de genul celor disponibile deja în Occident[7]. Oricum, pentru o imagine completă a Ritului bizantin, nici măcar acestea nu sunt suficiente. Aşa după cum vom vedea termenul *sinteza bizantină* cuprinde mult mai mult decât simplele acte rituale.

În ciuda acestei complexităţi, astăzi cunoaştem mult mai multe lucruri cu privire la originile şi evoluţia acestei tradiţii decât se cunoştea cu o generaţie în urmă. Pe baza stadiului actual de cunoaştere, voi încerca să calc pe urmele lui Theodore Klauser, cu propria mea *kleine byzantinische Liturgiegeschichte.*

---

[6] În această privinţă, vezi remarcile din analiza mea asupra Conomos, *Communion Cycle*, în *Worship* 62 (1988) 554-557.

[7] C. Vogel, text tradus şi revizuit (în engl.) W. Stoiy şi N. Rasmussen, *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*, NPM (National Association of Pastoral Musicians) - *Studies in Church Music and Liturgy* (Washington 1986); E. Foley, *Libri ordinarii: An introduction*, în *Ephemerides Liturgicae* 102 (19SS) 129-137; şi mai recent, A.-G. Martimort, *Les „Odines", les Ordinaires et les Ceremonniaux*, Typologie des sources du Moyen-âge occidental, Fasc. 56 = A-V1.A.1* (Luovain-la-Neuve 1991): coperta interioară a acestei colecţii cuprinde o succintă definiţie a naturii, scopului şi necesităţii unei tipologii a izvoarelor.

De notat, totuşi, că prin această carte nu intenţionez să întocmesc un „abecedar" liturgic, nici măcar o descriere a liturghiei bizantine. Împreună cu colegii mei de la Institutul Pontifical Oriental din Roma, profesorii Juan Mateos, S.J.[8] şi Miguel Arranz, S.J.[9] am făcut deja acest lucru în altă parte, într-o formă mai mult sau mai puţin populară[10], după cum şi în numeroase studii de o factură mai tehnică[11]. De asemenea,

---

[8] În special în *Celebration.*

[9] Numeroase studii asupra Liturghiei Timpului (Laudelor bisericeşti n.tr.), Tainelor, Molitfelnicului şi Ceaslovului, în principal cele peste 30 de articole ale sale din OCP 37 (1971) până în prezent, dintre care multe sunt enumerate la începutul acestui volum, în capitolul Abrevieri, sau la Taft, *Bibligraphy*, 29-30, 49-61, 157; id., *Mt. Atos* 180 n. 7.

[10] R. Taft, *Eastern-Rite Catholicism. Its Heritage and Vocation*, Paulist Press Doctrinal Pamphlet Scries (Glen Rock, N.J. 1963; retipărit N.Y., John XXIII Ecumenical Center, Fordham University 1976, 1978; Center for Eastern Christian Studics, University of Scranton 1988); *Beyond East and West*, cap. 3, 4, 8, 9, 11; *Russian Liturgy, a Mirror of the Russian Soul*, în *Studi albanologici, balcanici, bizantini e orientali*, in onore di Giuseppe Valentini, S.J., *Studi albanesi*, Studi e testi VI (Florenţa 1986) 413-435; *Liturgy and Eucharist. I. East*, cap. 18 în Jill Raitt (ed.) *Christian Spiritualiiy: High Middle Ages and Reformation*, vol.17 din *World Spintuaiity: An Encvclopedic Hislory of the Religious Quest* (N.Y. 1987) 415-426.

[11] În plus faţă de numeroasele articole publicate în OCP de la nr. 35 (1969) până în prezent, a se vedea în special: *Great Entrance; Hours*, 48, 171-174 şi cap.17; *A History of thc Liturgy of St. John Chrisistom*, vol. IV: *Dipticele*, OCA 238 (Roma 1991); *Psalm 24 at the Transfer of Gifts in the Byzantine Liturgy: a Study in the Origins of Liturgicai Practice*, în R.J. Clifford şi G.W. MacRae (edtori), *The Word in the World, Essays in Honor of Frederick L. Moriarty, S.J.*, (Cambridge, Mass.: Weston College Press 1973) 159-177; *The Byzantine Divine Liturgy. History and Commentary*, în *Diakonia* 8 (1973) 164-178; *The Inclination Prayer before Communion in the Byzantine Liturgy of St. John Chrysostom: A study in Comparative Liturgy*, în *Ecclesia orans* 3 (1986) 29-60; *Water into Wine. The Twice-Mixed Chalice in the Byzantine Eucharist*, în *Le Muséon* 100 (1987) 323-342; *Melismos and Comminution. The Fraction and its Symbolism in the Byzantine Tradition*, în G. Farnedi (ed.), *Traditio et progressio. Studi liturgici in onore del Prof. Adrien Nocent, OSB*, AL 12 = SA 95 (Roma 1988) 531-552; *The Litany following the Anaphora in the Byzantine Liturgy*, în W. Nyssen (ed.) Simandron. Der Wachklopfcr. Gedenkschrift für Klaus Gamber (1919-1989) (Cologne 1989) 233-256; *Paschal Triduum; A Tale of*

nu intenţionez să scriu prin această carte o istorie completă a ritului bizantin, de la originile sale până în prezent. Scopul meu este mai degrabă să dau de urma originilor acestei tradiţii de-a lungul perioadei sale de formare: de la începuturile sale cele mai timpuriu înregistrate, până la sfârşitul Bizanţului. Bine înţeles, istoria Ritului Bizantin nu s-a sfârşit odată cu căderea Constantinopolului în anul 1453 şi nici creativitatea liturgică bizantină nu s-a oprit la acel moment. Dar, până la acea dată Ritul Bizantin şi-a dezvoltat trăsăturile de bază care s-au menţinut până în prezent, iar evoluţia ulterioară nu i-a alterat esenţa.

Roma, Institutul Oriental Pontifical,
1 ianuarie 1992,
Sărbătoarea Tăierii Împrejur a Domnului Iisus Hristos
şi Sf. Vasile cel Mare.

Two Cities; „Holy Things for Saints" The Ancient Call to Communion and its Response în G. Auslin (ed.) *Fountain of Life. In Memory of Niels K. Rasmussen, NPM Studies in Church Music and Lturgy* (Washington 1991) 87-102; *The Fruits of Communion in the Anaphora of St. John Chrysostom,*urmează să apară în *Festschrift* pentru Jordi Pinell. O.S.B., AL = SA (Roma, sub tipar); şi 95 de articole asupra liturghiei bizantine publicate în ODB.

capitolul **1**

RITUL BIZANTIN

Ceea ce, din dorinţa folosirii unui termen neutru şi mai cuprinzător, liturgiştii numesc „Ritul Bizantin", se referă la sistemul liturgic care s-a dezvoltat în Patriarhatul Ortodox al Constantinopolului şi care a fost adoptat gradual, în Evul Mediu, şi de către celelalte Patriarhate Ortodoxe: Alexandria, Antiohia şi Ierusalim[12]. Sinteza bizantină, de departe cea mai răspândită moştenire liturgică creştină răsăriteană, este încă folosită de către toate bisericile ce derivă din această pentarhie ortodoxă[13].

Sistemul liturgic bizantin, faimos datorită somptuozităţii ceremonialului liturgic şi a simbolismului său, moştenire a splendorilor imperiale din Constantinopolul de dinainte de secolul al VIII-lea, este de

---

[12] Unii autori preferă termenul de *Liturghie Ortodoxă*, care este corect într-o anume privinţă dar nu destul de precis pentru a-i satisface pe savanţii şi pe istoricii liturgişti. Liturghiile greceşti alexandrine ale Sf. Marcu sau ale Sf. Grigorie sunt, de exemplu, Liturghii în întregime ortodoxe, dar nu sunt nici pe departe Liturghii bizantine. Pe de altă parte, câteva Biserici răsăritene, nebizantine, se autointitulează de asemenea „ortodoxe".

[13] Pentarhia bizantină era construită pe autoritatea celor cinci sedii patriarhale: Roma, Constantinopol, Ierusalim, Antiohia şi Alexandria. (n.tr.)

fapt un hibrid al riturilor constantinopolitan şi palestinian, sintetizate gradual între secolele nouă şi paisprezece în mănăstirile lumii ortodoxe, începând mai cu seamă din perioada luptei contra iconoclasmului[14].

Componentele sale

Ca şi alte familii liturgice creştine tradiţionale, Ritul Bizantin cuprinde următoarele: Sfânta Liturghie (Euharistia); celelalte Taine (sacramente): Botezul, Mirungerea (confirmarea), Cununia (căsătoria), Maslul, Spovedania şi Hirotonia; Utrenia, Vecernia, Privegherea şi celelalte Laude, Anul liturgic cu calendarul său cu ciclurile sărbătorilor fixe şi mobile, zile ale sfinţilor şi zile de post împreună cu o seamă slujbe sau rânduieli mai mici (binecuvântări, sfinţirea bisericii, exorcizări, tunderea în monahism etc). Toate acestea sunt codificate în antologii standard sau în cărţi liturgice ale Tradiţiei.

Ca şi în alte tradiţii, cărţile liturgice bizantine sunt fie texte liturgice direct folosite în oficierea slujbei, fie instrucţiuni tipiconale care reglementează modul în care aceste texte trebuie folosite. Textele conţin două tipuri de elemente: cel comun, sau de bază, formând un schelet invariabil al slujbelor, şi cel al sărbătorilor, care se schimbă în funcţie de sărbătoare sau de zi. Elementele comune se află cuprinse în Evhologhion (Molitfelnicul) sau Cartea de Rugăciuni pentru rugăciuni şi litanii, folosite de preotul slujitor şi de către diacon, precum şi în Orologhion (Ceaslov sau Cartea ceasurilor).

[14] Mişcare eretică din sec. VIII-IX care se opunea imaginilor sfinte. S-a bucurat de favoruri imperiale în perioadele 726-787 şi 815-843.

Elementele ciclului mobil al sărbătorilor, care gravitează în jurul sărbătorii Sfintelor Paşti, se află în trei cărţi: Triodul, pentru Postul Pastelui, Penticostarul, pentru perioada post-pascală şi Octoihul, folosit duminica şi în zilele săptămânii din restul anului. Ciclul fix, alcătuit pentru comemorările sfinţilor şi a sărbătorilor fixe ce cad în cele 365 de zile ale anului calendaristic, este cuprins în cartea Minei, care numără douăsprezece volume, câte un volum pentru fiecare lună. Scrierile Noului Testament, proprii ambelor cicluri, sunt cuprinse în două lecţionarii: Apostolul şi Evanghelia. Lecturile din Vechiul Testament care se mai citesc azi, au fost incorporate în celelalte cărţi, ale textelor proprii[15]. Tipicul sau cartea rânduielilor reglementează modul de folosire a acestor cărţi în funcţie de sărbătorile şi de perioadele anului bisericesc.

Această descriere seacă a Ritului bizantin nu reuşeşte însă să surprindă bogăţia sa poetică, intensitatea sau strânsa unitate dintre celebrare, mişcare şi interpretare rituală. Liturghia bizantină şi teologia sa – în contextul local al arhitecturii bisericii bizantine, al decoraţiunilor interioare şi al aranjamentului liturgic, ce îmbracă ritul – se unesc pentru a forma ceea ce H.-J. Schulz a numit-o în mod fericit *Symbolgestalt* (Expresie a credinţei) sau o matrice simbolică[16]. Impactul acestei Symbolgestalt este întipărit pe vecie în *Legenda încreştinării ruşilor.* Legenda spune că în anul 987 prinţul Vladimir al Kievului a trimis o delegaţie la

---

[15] În lumea catolică lecturile sfinţilor sau ale sărbătorilor sunt de două feluri: comune (piese care se potrivesc la o anume categorie de sfinţi: ierarhi, cuvioşi, mucenici etc.) şi texte proprii – specifice doar acelui sfânt, acelei sărbători. În Biserica Ortodoxă lecturile din vechiul Testament care s-au mai păstrat apar sub forma *paremiilor,* citite la sărbătorile mari sau la unele slujbe din timpul Postului Mare (n.tr.)

[16] Termen preluat din ediţia germană a lui Schulz.

Constan-tinopol „pentru a cerceta credinţa grecilor". Emisarii au fost conduşi la Biserica Sf. Sofia pentru a asista la Liturghie, „pentru ca ruşii să poată vedea slava Dumnezeului grecilor". La întoarcerea acasă, aceştia au raportat prinţului despre experienţele avute, folosind termeni care au devenit emblematici pentru exprimarea impactului unic creat de splendorile sensibile ale ritului bizantin[17]:

> *„Nu mai ştiam dacă eram în cer sau pe pământ. Pentru că pe pământ nu există o aşa strălucire sau o asemenea frumuseţe şi nici nu avem cuvinte ca să o descriem. Ştim doar că acolo Dumnezeu trăieşte printre oameni iar slujba lor este mai frumoasă decât ceremoniile altor naţii. De aceea nu putem uita acea frumuseţe."*[18]

„Cerul pe pământ" – această expresie clasică, repetată atât de des încât a devenit un mod de a exprima Liturghia bizantină, derivă de fapt din primul capitol al comentariului liturgic al Patriarhului Gherman I al Constantinopolului (cca. 730): *Biserica este cerul pe pământ, unde Dumnezeu trăieşte şi se mişcă*[19].

Mai dificil decât aflarea provenienţei expresiei menţionate este istoria extrem de complicată cu privire la cauzele care au provocat această reacţie; nu doar sistemul liturgic bizantin, ci şi sistemul decorativ şi arhitectural, precum şi mistagogia care o explică, par create pentru a da glas acestei expresii.

Insist asupra a toate trei – liturghie, decor-arhitectură, mistagogie – deoarece sinteza bizantină nu este formată doar din celebrarea ritului. Aşa cum H.-J.

---

[17] Schulz foloseşte termenul *erscheinungsbild.*

[18] S.H. Cross, O.P. Sherbowitz-Wcltzor, *The Russian Primary Chronical Lauretian Text* (Cambridge, Mass. 1953) 110-111.

[19] P. Meyendorff, *Germanus* 56; (trad. rom. N. Petrescu, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova 2005, n.tr.)

Schulz a demonstrat în excelentul său studiu asupra *Euharistiei bizantine*, una dintre caracteristicile distincte ale Ritului bizantin este tocmai simbioza intimă dintre simbolismul liturgic (celebrarea ritului), construirea liturgică (arhitectura/iconografia) şi interpretarea liturgică (mistagogia)[20]. Orice istorie adevărată a Ritului bizantin trebuie să ţină cont de interacţiunea acestora în evoluţia tradiţiei.

Fazele istorice

Eu voi diviza istoria sintezei liturgice bizantine în cinci faze, care uneori se suprapun:

1. era paleo-bizantină sau pre-constantiniană, despre care se ştiu puţine lucruri[21];
2. „faza imperială", în timpul perioadei antice târzii sau patristice, în special începând cu domnia lui

---

[20] Schultz.

[21] Cu privire la periodizarea istoriei bizantine, vezi A. Kazhdan et alii, *History of Byzantium*, ODB 1: 345-362. Împărţirea tripartită tradiţională, oarecum artificială şi inadecvată – Bizanţul de început, de mijloc şi târziu (ale căror date nu sunt aceleaşi de la un autor la altul) – nu este prea utilă pentru istoria ecleziastico-culturală, a cărei primă expresie a fost Liturghia. Pentru scopurile noastre, o împărţire mai utilă este:
(1) perioada paleo-bizantină, din 324 până la Justinian (527);
(2) „Epoca de Aur", a lui Justinian (527-565) şi a succesorilor săi imediaţi;
(3) „Epoca întunecată" de la mijlocul sec. al VII-lea, de-a lungul perioadei iconoclasmului (726-843), venirea Sf. Teodor şi a călugărilor săi la Mănăstirea Studion în anul 799 şi victoria finală asupra iconoclasmului în anul 843, care au constituit puncte de cotitură ecleziastice cheie;
(4) renaşterea sub macedoneni şi sub comneni, din sec. al IX-lea până la Cruciada IV (1204);
(5) perioada bizantină finală, după cucerirea latină (1204-1261) şi care, pentru Biserica Ortodoxă, după căderea Constantinopolului sub turci în anul 1453, a continuat în aşanumitul „Byzance aprés Byzance". În plus faţă de această excelentă introducere în Istoria Bizanţului din ODB, vezi şi D.G. Geanakoplos, *Byzantium. Church, Society and Civilization Seen through Contemporary Eyes* (Chicago/Londra 1984) 1-13: *Introduction: Byzantium's History in Outline.*

Justinian I (527-565) şi a succesorilor săi imediaţi, perioadă în care s-a creat un sistem liturgic după modelul catedralei care a dăinuit până după Cucerirea Latină (1204-1261), suprapunându-se astfel peste fazele 3-4;

3. „epoca întunecată", din 610 până în 850, şi mai ales lupta împotriva iconoclasmului (726-843), culminând cu reforma studită;
4. perioada studită, de la cca. 800 la 1204;
5. sinteza neo-savaitică finală, după cucerirea latină (1204-1261).

Fazele 2-3, cele mai importante pentru scopul nostru, vor constitui principalele puncte de interes în această lucrare. În timpul fazei I, cultul Bizanţului a fost unul tipic Antichităţii Târzii, un rit de tip antiohian, fără trăsături specifice. Aparent, acesta a fost şi cazul primelor biserici din Constantinopol: nici forma şi nici simbolismul ritului sau al clădirilor sale nu au fost în mod clar „bizantine". Dar în ultimele două decenii ale secolului al IV-lea, mai ales începând cu domnia lui Teodosie I (379-395), Ritul constantinopolitan a început să dobândească un caracter staţional, mai ceremonial, mai solemn, precum şi liniile teologice directoare care vor marca istoria sa ulterioară. Faza 4, acoperind (chiar dacă nu sinonim cu denumirea) întreaga Perioadă Mijlocie Bizantină, a fost dominată din punct de vedere liturgic de progresul sintezei studite - un rit monastic destul de diferit de *Asmatike Akolouthia* sau „Oficiul cântat" al ritului catedralei, al Marii Biserici (Sfânta Sofia). Ultima codificare a acestui rit monastic o constituie Tipicul Studit, care a înlocuit ritul catedralei şi

Tipikon-ului Marii Biserici în restauraţia ce a urmat anului 1261. În ceea ce priveşte faza 5, deşi critică pentru sinteza neo-savatică finală, reprezintă, în mare, cam acelaşi lucru, mai ales cu privire la dinamica liturghiei/bisericii. Această sinteză neo-savaitică finală, în perioada răspândirii şi impunerii curentului isihast[22], a modificat treptat şi, în cele din urmă, a înlocuit pretutindeni Ritul Studit (el însuşi un model timpuriu al ritului „Savaitic"). Mă voi ocupa de această fază doar *ad complementum doctrinae.*

Fazele 2-3 le consider „de formare", nu doar pentru cultul bizantin, dar şi pentru viziunea liturgică bizantină, atunci apărând fundamentul a ceea ce Schulz a numit *Erscheinungsbild* şi *Symbolgestalt.* Această perioadă a fost una a formării, a înălţării şi căderii, a realinierii şi a unei noi sinteze. A fost o perioadă în care schimbările în forma şi modul de percepere a liturghiei urmau a fi oglindite în faza următoare – Perioada Mijlocie Bizantină[23] (faza 4 la noi) – prin modificări în îmbinarea arhitecturală şi iconografică. Toate acestea la un loc nu sunt decât o reflectare a dezvoltărilor din viaţa Bisericii şi a teologiei, ea însăşi fiind o meditaţie asupra vieţii. Aceasta este ceea ce cred eu că ne spun bizantinii înşişi în izvoarele pe care le deţinem.

---

[22] Cu privire la impactul liturgic al isihasmului, mişcare monahală de reînnoire spirituală în Ortodoxie (sec. XIV ş.u.), vezi la Taft, *Mt. Athos,* p. 191-194 şi literatura citată acolo.

[23] Vezi nota 8 de mai sus.

capitolul 2

Liturghia paleo-bizantină: Bizanţul dinainte de Bizanţ

Prin expresia „Bizanţ după Bizanţ", bizantiniştii moderni au definit conceptul continuităţii culturii bizantine pe pământurile ortodoxe şi după căderea Constantinopolului în anul 1453 (Grecia şi sudul Italiei, România, Bulgaria, Kievul, Moscova, Orientul Mijlociu). Dar, într-un anume sens, se poate vorbi şi de Bizanţ înainte de Bizanţ. Ironic vorbind, Bizanţul nu a ajuns să fie bizantin în sensul modern al termenului decât după ce a fost „încreştinat" cu numele Constantinopol, numele originar al oraşului fiind păstrat pentru a desemna cultura medievală pe care Constantinopolul şi imperiul său au creat-o.

Când a început Era Bizantină? Împăratul Diocleţian a împărţit Imperiul Roman de Est şi de Vest încă din anul 293, dar separarea a fost definitivă doar după moartea lui Teodosie I, în anul 395. Aceasta este

data preferată de unii pentru a desemna începutul Erei Bizantine. Alţii susţin că Era Bizantină a început abia în anul 476 când Odoacru, detronându-l pe ultimul împărat cu adevărat apusean, Romulus Augustulus, a devenit primul împărat barbar al Italiei (476-493). În sfârşit, se poate vorbi de Imperiul Bizantin mai curând decât de Imperiul Roman de Răsărit, doar din timpul domniei lui Justinian I (527-565). Însă numai sub domnia lui Justinian cel Mare se poate spune că liturghia constantinopolitană a devenit cu adevărat „bizantină."

Bizanţul devine Constantinopol

Bineînţeles că nu acesta este momentul în care începe istoria liturghiei bizantine. Bizanţul exista ca port antic grecesc cel puţin din sec. al XII-lea î.Hr. Era frumos şi bine poziţionat strategic pe o peninsulă ce domina Bosforul. A fost brusc catapultat în elita lumii în anul 324 d. Hr., când împăratul Constantin I (324-327) l-a ales pentru a-i fi capitala răsăriteană. A fost inaugurat drept capitală şase ani mai târziu, pe 11 mai 330. Oricum, în oraş existau creştini cu mult înainte de această perioadă.

Ca orice oraş cu oarecare importanţă în antichitatea creştină, Bizanţul a fost şi scaun episcopal. Episcopii săi erau sufragani mitropolitului de Heraclea, în Tracia, ce făcea parte din Prefectura Orientală. După ce Bizanţul a devenit Constantinopol – Noua Romă, cu ocazia Sinodului de la Constatinopol din anul 381, scaunul său episcopal a fost avansat în poziţia a doua, după Vechea Romă. Canonul 3 al aceluiaşi sinod decretează că *„episcopul de Constantinopol are întâietate de onoare după episcopul Romei pentru că acest oraş este Noua Romă".*

Această poziţie s-a consolidat substanţial în timpul dinamicului episcop Ioan Hrisostom (398-404). Sub autoritatea sa energică, această întâietate de onoare a început să evolueze într-una de jurisdicţie efectivă. În cele din urmă, Constantinopolul şi-a lărgit jurisdicţia şi asupra diocezelor[24] Tracia, din Europa, Asia şi Pont, din Asia Mică. Acest *fait accompli* a fost recunoscut prin canonul 28 al Sinodului de la Calcedon din anul 451[25].

Originile liturghiei în Bizanţ

Într-un sens foarte real putem fixa originile „Bisericii bizantine" în perioada anilor 381-451. Tot din această perioadă auzim pentru prima oară de liturghia constantinopolitană în predicile episcopilor săi: Grigore de Nazianz (379-383) şi mai ales Ioan Hrisostom (398-404). De la ei putem afla câte ceva despre privegheri, „staţii" şi „litanii", predici, psalmi şi imne religioase (ambele responsoriale şi recent împărţite antifonal) precum şi despre Euharistie[26].

Nu este surprinzător faptul că Liturghia Euharistică constantinopolitană dintru începuturi (mai ales anaforaua) şi Oficiul Catedral al Marii Biserici au trăsături antiohiene. La origini Bizanţul făcuse parte din zona eclezială guvernată de scaunul episcopal al Antiohiei. Acesta a fost centrul major de răspândire a

---

[24] Iniţial *Diocezele* erau împărţiri civile în Imperiul Roman şi Bizantin. (n.tr.)

[25] Cu privire la dezvoltarea Constantinopolului, vezi H.-G. Beck, *Constantinople: The Rise of a New capital in the East*, în K. Weitzmann (ed.), *Age of Spirituality: A symposium* (N.Y./Princeton 1980) 29-37; cf. Dagron, *Les moines*, 276.

[26] Taft, *Hours* 48, 171-174; F. van de Paverd, *Zur Geschiche der Mefiliturgie* in *Anthiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrisostomos*, OCA 187 (Roma 1970).

liturghiei în cadrul Prefecturii de Orient[27]. În perioada pre-constantinopolitană mai mulţi episcopi ai Bizanţului au venit din Antiohia sau din împrejurimile acestui oraş şi au participat la sinoadele antiohiene. Cel mai mare dintre aceştia, Ioan Hrisostom, înainte de a deveni episcop al capitalei (feb. 398) a fost preot în oraşul său natal – Antiohia. Unul dintre lucrurile pe care le-a adus de acasă pentru a le folosi la Constantinopol a fost vechea Anafora Antiohiană a Apostolilor[28], pe care a revizuit-o lăsându-ne Liturghia care îi poartă azi numele – Liturghia Sf. Ioan Hrisostom – folosită încă şi azi în Ritul Bizantin[29].

Formarea riturilor

Această perioadă este tot a „Bizanţului dinainte de Bizanţ" sau ceea ce eu numesc faza „paleobizantină" a Ritului bizantin, când încă obiceiurile liturgice ale Noii Rome nu erau cu adevărat „bizantine". În această perioadă de început, când familiile liturgice, care vor apărea la sfârşitul antichităţii târzii, sunt încă în formare şi nu putem vorbi de „rituri" în sensul modern al cuvântului, adică un corp de practici liturgice coerent, unificat, respectat de toate Bisericile, în cadrul unui serviciu bisericesc unic. Unificarea practici-

---

[27] Această jurisdicţie civilă includea dioceza civilă a Thraciei, în Europa, şi restul Imperiului de Răsărit, cu excepţia Prefecturii Egiptului (Augustalis).

[28] În Antiohia exista o mai veche Liturghie, considerată ca făcând parte din *Ritul Antiohian* pur, oglindit în *Liturghia Clementină* şi descrisă în cartea a opta a *Constituţiilor apostolice*. Ea a devenit apoi Liturghia întregului Patriarhat al Antiohiei, fiind şi cea mai răspândită dintre liturghiile vechi [cf. Pr. Prof Dr. Ene Braniştе, *Liturgica Specială*, editura Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1980].

[29] Cu privire la această problemă, vezi la R. Taft, *The Authenticity of the Chrysostom Anaphora Revisited. Determining the Authorship of Liturgical Texts by Computer*, OCP 56 (1990) 5-51.

lor liturgice locale într-un singur „rit" a continuat până la sfârşitul antichităţii târzii.

Înainte de sec. XX teoria prevalentă cu privire la dezvoltarea diferitelor rituri liturgice era cea numită a „diversificării riturilor". Această teorie, formulată de eruditul profesor german Ferdinand Probst[30], a identificat *o unitate liturgică apostolică* care a evoluat treptat în rituri distincte, ceva asemănător evoluţiei limbilor indo-europene dezvoltate dintr-o „limbă-mamă" originară, proto-indo-europeană. Ceva adevăr există în această teorie; la urma urmelor, a existat o kerigmă apostolică originară până la care poate urca oricare dintre realităţile Creştinismului.

În două din studiile sale, faimosul liturgist şi orientalist german, Anton Baumstark (+1948) a eliminat în cele din urmă teoria lui Probst[31]. După cum a demonstrat Baumstark, primele trei secole de Creştinism arată dezvoltarea unei multitudini de practici liturgice locale. Perioada dintre „Pacea lui Constantin", din anul 313, şi până la sfârşitul primului mileniu nu a fost una marcată de o mare diversitate liturgică. Mai curând, ca urmare a dezvoltării unor unităţi administrativ-bisericeşti intermediare, numite mai apoi patriarhii, creştinitatea a cunoscut un proces de continuă unificare a riturilor înlăuntrul acestor zone de influnţă eclezială.

---

[30] Vezi mai ales *Liturgie der ersten drei christlichen Jahrhunderte* (Tübingen 1870); *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderte* (Tübingen 1872); *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform* (Münster 1893).

[31] *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (Kempten şi Munich 1923); *Liturgie comparée* (Chevetogne 1934); trad. engl. *Comparative Liturgy* (Westminster, Md. 1958) după a treia ediţie franceză (1953).

Pentru a continua comparaţia noastră lingvistică, într-o primă fază kerigma originară, semănată în diferite zone, a prilejuit apariţia unei mulţimi de obiceiuri liturgice locale. Într-o zonă dată, aceste practici liturgice erau toate de un anumit „tip" la fel cum proto-indo-europeana a evoluat într-o multitudine de subfamilii răsăritene şi apusene[32], fiecare cu numeroase dialecte sau forme de vorbire în chiar limitele aceleiaşi zone geografice. În faza ulterioară, numeroasele dialecte ale fiecăreia dintre aceste subgrupe s-au unificat dând naştere limbilor literare[33]. Acest proces însă, nu s-a încheiat încă. Chiar şi azi, într-o ţară cum este Italia, nenumărate limbi şi dialecte[34] – rezultate din rămăşiţele latinii vulgare – sunt încă vorbite pe lângă „italiana standard". La origini „italiana standard" nu era decât unul dintre dialecte (toscan), care a devenit limbă literară doar datorită capriciilor istoriei. Deoarece există o Italie cu o unitate culturală în continuă creştere în interiorul ţării, tot mai multe dintre dialecte vor muri iar în cele din urmă italiana standardizată va prevala. Tot mai mulţi italieni vor auzi şi vor vorbi „italiana literară" nu doar la şcoală, în parlament, la serviciu, la radio şi televiziune, ci şi acasă, pe stradă sau în cârciumă.

Această ultimă fază a dezvoltării lingvistice este asemănătoare cu ceea ce s-a întâmplat şi cu riturile liturgice după sec. al IV-lea, când o seamă de „dialecte

---

[32] De exemplu limbile helenice, italice şi balto-slavice.

[33] De exemplu, franceza, italiana, spaniola, catalana, portugheza, româna, romanş şi ladino – din grupul latin sau romanic; germana, suedeza, daneza, norvegiana, islandeza, olandeza, engleza – din grupul teutonic sau germanic.

[34] De exemplu dialectul sicilian, calabrez, napolitan, romanş, romagnolo, milanez, veneto şi ladino, pentru a numi doar câteva.

liturghice" (înrudite dar diferite) dintr-un teritoriu cvasi-omogen cultural-politic şi eclezial, au făcut loc limbii sau „ritului standard" – de obicei cel al metropolei. Rezultatul a fost o mai mare unitate şi nu o mai mare diversitate.

În prezent oamenii vorbesc mai puţine limbi decât vorbeau odată. La fel, începând de prin sec. al IV-lea, treptat, au început să celebreze în tot mai puţine rituri.

Naşterea Ritului bizantin

Putem reconstrui acest proces doar din monumentele rămase, iar acestea reprezintă doar câteva urme răzleţe, rămase pe un lung drum. Cel puţin pentru Constantinopol extremităţile acestui drum – începutul şi sfârşitul său – sunt destul de clare.

La începutul sec. al V-lea, liturghia capitalei nu se săvârşea decât la Constantinopol. Dovezile arheologice şi cele scrise din Grecia, Capadochia şi Pont arată că Bisericile din aceste regiuni, chiar dacă se aflau sub dominaţia politică a capitalei, nu foloseau acelaşi rit. Curând însă, ele au început să adopte acelaşi rit cu cel din capitală. Până la sfârşitul mileniului întâi ritul Marii Biserici de la Constantinopol se răspândise peste tot. Avem dovezi explicite că încă din sec. al XI-lea era folosit în Asia Mică[35]. În aceeaşi perioadă, după cum s-a demonstrat pe baza documentelor liturgice existente, acest rit s-a răspândit de-a lungul şi de-a latul Imperiului în zone care se aflau sub influenţa Bizanţului în acea

[35] Dovada este dată de *Protheoria* (PG 140: 417-468), un comentariu liturgic din Andida, (Pamphylia) cca. 1085-1095, care afirmă explicit aderarea acestei regiuni la ritul Marii Biserici (PG 140: 429C).

perioadă: din Constantinopol spre Muntele Athos, Grecia, Marea Grecie, Antiohia. Palestina şi Sinai[36].

Cel mai timpuriu text liturgic pe care îl avem, frumosul codex uncial Barberini 336, aflat în biblioteca Vaticanului, datează de la mijlocul sec. al VIII-lea. Un secol mai devreme, în 691-692, canoanele liturgice ale Sinodului Quinisext (Trulan) arată că Ritul Bizantin era deja unificat şi coerent, îndeajuns de puternic pentru a manifesta toleranţă faţă de diferitele practici ale latinilor şi armenilor. De aceea, general vorbind, până în sec. al Vll-lea multitudinea de practici liturgice dintr-o anumită zonă de influenţă şi autoritate ecleziastic-culturală luaseră deja o formă uşor de recunoscut ca „rit liturgic" sau ca „familie liturgică", cu trăsături care-l diferenţiau de celelalte.

Acesta a fost doar începutul unui lung proces. Procesul de unificare a Ritul Bizantin a început, dar nu s-a sfârşit cu unificarea „Ritului Marii Biserici" din Constantinopol, proces care a durat până spre sfârşitul sec. al VII-lea. Mai apoi Ritul constantinopolitan a intrat într-un mariaj de convenienţă cu cea mai puternică dintre tradiţiile liturgice vecine – Ritul Ierusalimitean, după cum Ritul Vechii Rome urma să se unifice cu cel Galican.

Înainte de a trece la următoarea fază a istorie noastre să privim atent la câteve din cele mai importante procese ale dezvoltării cultului, ce au avut loc sub împăratul Justinian cel Mare.

---

[36] O exemplificare mai largă poate fi găsită în Taft, *Mt. Athos.*

capitolul 3

RITUL BIZANTIN DEVINE „IMPERIAL"

Lăsând la o parte importanţa sa civilă datorată poziţiei sale de nouă capitală precum şi faima ulterioară dată de predicile Sfântului Ioan Gură de Aur, Constantinopolul era puţin cunoscut în materie culturală sau ecleziastică. Nu a produs mai nimic în domeniul literaturiia şi nu a fost un mare centru intelectual sau monahal; n-a fost nici măcar leagăn al sfinţeniei şi al martirilor. Mai mult chiar, contribuţia sa a fost slabă şi în domeniul teologiei sau al omileticii. Singura excepţie a fost perioada remarcabilă de la sfârşitul sec. al IV-lea, în timpul episcopatului Sfântului Grigorie Nazianz (378-381) şi al lui Ioan Ioan Gură de Aur (398-404); dar chiar şi teologia acestora a fost de sorginte capadociană sau antiohiană şi nu constantinopolitană. Privită din aceste puncte de vedere, Constantinopolul nu putea să se compare cu marile centre ecleziastice răsăritene Alexandria şi Antiohia[37]. Totuşi,

[37] Beck, *Constantinople* (cap. precedent, nota 25), 31-35.

atributele sale civile – mărimea sa adevărată, arhitectura monumentală şi viaţa de la curtea imperială – erau legendare. Curând Constantinopolul urma să devină cunoscut şi pentru splendorile Ritualului său imperial şi ecleziastic.

Epoca de Aur a lui Justinian şi a urmaşilor săi

În sec. al VI-lea, mai ales sub influenţa lui Justinian I (527-565), cel care a construit noua biserică Sf. Sofia, Ritul Bizantin a devenit „rit imperial." Ca urmare a controverselor hristologice, mai cu seamă Liturghia Euharistică a dobândit o strălucită dezvoltare ritualistică şi o mai bună explicitare teologică. Acest fapt s-a datorat adăugării unor sărbători noi, a crezului (511) şi a câtorva noi imne cum sunt *Trisagion*-ul (438-439), *Unule-Născut* (535-536) şi *Heruvicul* (573-574) [38].

Totuşi, în comparaţie cu aceste imne, mult mai semnificative pentru dezvoltarea Liturghiei au fost procesiunile pe care aceste imne le acompaniau. Într-adevăr, în afară de Euharistie şi procesiunile staţionale (cu cu excepţia unei referiri ocazionale la consacrarea unei biserici[39] ori a privegherilor nocturne[40]), sursele

---

[38] Vezi intervenţiile mele sub aceste titluri în ODB; pentru *Crez* şi *Heruvic*, vezi Taft, *Great Entrance*, cap. 2 şi 11. *Trisaghion*-ul a apărut prima dată în rugăciunile procesionale constantinopolitane în anii 438-439, dar a devenit un element permanent al Liturghiei Euharistice doar la începutul sec. al VI-lea.

[39] Ioan Malalas (cca. 490-570), contemporan al lui Justinian, *Chronographia* 18, ed. L. Dindorf, *Ioannis Malalae Chronographia*, CSHB (Bonn 1831) 495.9-16 = PG 97:716; Theophanes Confessor (cca. 760-817), *Chronographia* 18, ed. C. de Boor, *Theophanis Chronographia*. 2 vol. (Leipzig 1883-1885) I, 238.18-24 = PG 108:520; cf. Taft, *Great Entrance* 110 (unde l-am identificat pe Malalas cu Ioan III Scholasticul, Patriarh al Constantinopolului între anii 565-577, identificare respinsă în prezent de istoricii bizantini, cf. B. Baldwin, *Malalas, John* în ODB 2:1275).

din această perioadă nu ne spun mare lucru despre serviciile liturgice constantinopolitane.

Din interior spre exterior: oraşul ca biserică

Am insistat deja asupra unităţii singulare în sinteza bizantină a liturghiei şi a componentei sale arhitectural-iconografice. Biserica, privită în aspectulsău de clădire, casă de rugăciune, loc de adunare a comunităţii creştine – mai degrabă *ho kyriakos oikos* decât he *ekklesia* – a devenit o realitate semnificativă în ritul constantinopolitan doar o dată cu construirea Bisericii Sf. Sofia. Construită de Justinian, aceasta a fost consacrată pe 27 decembrie 537. Înainte de această dată sursele bizantine sunt extrem de reticente în a atribui o semnificaţie simbolică clădirii bisericii[41], după cum subliniază Cyril Mango în antologia sa asupra textelor bizantine cu privire la artă şi arhitectură:

> *„Argumentul anagogic"(adică, faptul că imaginile servesc la înălţarea gândurilor noastre spre realităţi imateriale), un argument derivat din neoplatonism prin scrierile pseudo-dionisiene, apare de fapt din când în când, dar constituie excepţia şi nu regula."*[42]

Înainte de Biserica Sf. Sofia clădirii bisericii bizantine îi erau atribuite puţine semnificaţii simbolice sau teologice. De fapt, în capitală bisericile prejustiniene nu aveau nimic distinctiv care să le recoman-

---

[40] Ca şi în decizia lui Justinian din anul 528 care ordona clerului din fiecare biserică să intoneze cântece nocturne (nykterina) în fiecare zi şi nu doar la utrenie şi vecernie; Justinian, *Code I*, III, 42:24 (10), P. Krüger, *Corpus iuris civilis*, vol. 2 (Berlin 1900) 28; Taft, *Hours* 186 şi cap. 9 passim.

[41] Teorie susţinută de o citire atentă a textelor bizantine în Mango, *Art.*

[42] Ibid., XIV.

de „bizantine". Cele mai multe descrieri ale serviciilor liturgice bizantine de dinainte de Justinian, multe dintre ele redactate în perioada anterioară iconoclasmului (726-843), pur şi simplu ignoră clădirea bisericii. Mai degrabă s-au ocupat de ceea ce avea loc în afara bisericii, procesiunile staţionale şi slujbele desfăşurate de-a lungul străzilor principale ale oraşului lui Constantin. Acestea erau străjuite de porticuri şi conform standardelor moderne erau ceva mai mari decât nişte alei.

Liturghia staţională[43]

Din noul centru monumental, situat la sud-vest de Acropole şi cuprinzând atât Marea Biserică a lui Constantin cel Mare (360) cât şi Palatul Imperial, porneau cele patru artere principale ale oraşului. Două dintre ele treceau de-a lungul coastei peninsulei, pe Cornul de Aur, spre nord, şi spre Propontis (Marea Marmara), spre sud. Din punct de vedere liturgic, mai importantă a fost artera tradiţională centrală – Mesa, care pornea de la Poarta Chalke a Palatului şi trecea pe lângă Milion, prin Forum-ul lui Constantin, spre Forum-ul Tauri, unde se ramifica. O ramură se îndrepta spre sud-vest, croindu-şi drum prin Forum-ul Bovis şi Arcadii, trecând pe lângă Mănăstirea Stoudion (pe la începutul sec. V), ieşea prin Zidurile Teodosiene (413) la Poarta de Aur, apoi se intersecta cu Via Egnatia care ducea spre Vechea Romă. Cealaltă ramură se îndrepta spre nord pe lângă Biserica Sfinţilor Apostoli, pentru a ajunge la Poarta Charisiană.

---

[43] Cu privire la acest concept şi dezvoltarea sa în antichitatea târzie, studiul fundamental este al lui Baldovin. Vezi şi nota din Glosar.

Cea mai mare parte a activităţilor liturgice, pe care scriitorii bizantini din acea vreme au considerat-o suficient de importantă pentru a fi consemnată în lucrările lor, au avut loc de-a lungul acestor străzi şi în pieţele pe care le traversau. Procesiunile erau favorizate de numeroasele porticuri ce ofereau adăpost de-a lungul acestor căi principale. *Notitia urbis,* pe la mijlocul sec. al V-lea susţine că în oraş existau cincizeci şi două de porticuri[44].

Dezastrele şi ereziile – ambele năpăstuind istoria creştină timpurie a acestui oraş, dacă nu în proporţii egale, cel puţin cu rezultate liturgice egale – au prilejuit principalele motive pentru serviciile liturgice dinafara bisericilor. Se pare că între anii 404 şi 960 oraşul Constantinopol a fost zguduit de 18 cutremure de pământ[45]. Atât cutremurele, la care s-au adăugat perioadele de secetă ori erupţile vulcanice, cât şi ameninţările venite din partea duşmanilor, cum a fost asediul avarilor din anul 626 sau cel al ruşilor din anul 860[46], a scos populaţia pe străzi pentru a implora ajutorul divin. Atunci când ajutorul venea, ceea ce se întâmpla întotdeauna, locuitorii oraşului sărbătoreau anual evenimentul prin procesiuni liturgice. Baldovin documentează aceste ocazii în detaliu; de la binecunoscutul mit al originilor divine ale Trisagion-ului din timpul unei astfel de litii (procesiuni, n.n.) ce a urmat cutremurului de pe 25 septembrie 437, până la sfârşitul mileniului. El concluzionează astfel: *„În mod evident, chiar şi în sec. al IX-lea răspunsul liturgic cel mai obişnuit al Constantinopolului*

[44] Ibid., 171.
[45] Ibid., 171.
[46] Ibid., 189.

la pericole cele mai neobişnuite erau cererile fierbinţi şi procesiunile liturgice."[47]

Poate că ereziile deşi erau mai puţine erau la fel de ameninţătoare. Nenumăratele variante ale arianismului au înfierbântat disputele cu privire la Sfântul Duh făcând apoi loc nestorianismului şi mult mai subtilelor, dar tenacelor hristologii monofizite. Astfel de dispute teologice stau în spatele multor servicii liturgice din afara bisericilor, fapt care a contribuit la dezvoltarea acestei liturghii staţionale. Chiar dacă nu la fel de dramatice, ocaziile prilejuite de sfinţiri de biserici, transferuri de moaşte şi înmormântările solemne (mai ales cele imperiale) adaugă la cele menţionate alte prilejuri pentru astfel de procesiuni. Mai târziu[48], odată cu dezvoltarea calendarului comemorativ, aceste procesiuni au inclus şi ciclul celebrărilor comune (sinaxe) dintr-o anume biserică în zile prestabilite.

Prima menţiune a acestei liturghii staţionale în formare a apărut în timpul disputelor cu arianismul când controversatul Grigorie Nazianz, episcopul ortodox al capitalei (379-381), a atacat modul pompos de desfăşurare a sărbătorilor bisericeşti a acestora şi a batjocorit „procesiunile grecilor", aceasta fiind o referire evidentă la arianii acelor timpuri[49]. În anul 380 noul împărat, Teodosie I (379-395), a readus Bisericile întru credinţa ortodoxă, iar până la momentul la care Ioan Hrisostom a luat în primire scaunul episcopal (feb.

---

[47] Ibid., p. 186-189.

[48] Pentru un exemplu timpuriu, vezi procesiunea descrisă în *Vita St. Marciani*, în Taft, *Byzantine Liturgical Evidence in the Life of St. Marcian Oeconomos: Concelebration and the Preanaphoral Rites*, OCP 48 (1982) 159-170.

[49] *Oratio* 38, 5-6, PG 36:316; Baldovin 181.

398), ortodoxismul şi-a recăpătat supremaţia. Ameninţarea ariană nu era însă spulberată. Conform spuselor lui Socrates († după 439), Sf. Ioan Hrisostom a iniţiat o viguroasă politică de contra-procesiuni staţionale pentru a le contracara pe cele ale arianilor, încă populare printre locuitorii oraşului:

> *„Arienii... îşi ţineau adunările în afara oraşului. Astfel că, în fiecare săptămână cînd era o sărbătoare, adică sâmbăta sau duminica, când era obiceiul de a se face adunare în biserici, ei se întâlneau în pieţe publice în preajma porţilor oraşului şi cântau ode antifonice compuse conform credinţei ariane. Şi astfel făceau mai toată noaptea. Dimineaţa, cântând aceleaşi ode antifonice, treceau prin centrul oraşului şi mergeau în afara zidurilor cetăţii spre locul lor de adunare... Ioan [Hrisostom], preocupat ca nu cumva cei mai puţin credincioşi să fie răpiţi Bisericii de asemenea ode, şi-a pus câţiva dintre proprii săi oameni în opoziţie faţă de aceia, astfel încât şi aceştia, devotându-se imnelor religioase nocturne, să anihileze efectul arianilor şi să-i întărească pe credincioşii săi în profesarea propriei lor credinţe."* [50]

Turma Sfântului Ioan a primit iniţiativa cu mult entuziasm; în timpul procesiunilor purtau cruci argintii împodobite cu lumânări aprinse, proiectate de către sfântul însuşi şi plătite de către împărăteasa Eudoxia (400-404). După spusele lui Hrisostom, în aceste procesiuni luminile torţelor transformau ţărmul Propontisului (vechea denumire a Mării Marmara) într-un râu de foc[51].

---

[50] Socrates, *Church History* VI, 8 = PG 67:688-9. Cf. Sozomen (cca. 439-450), *Church History* VIII, 8, ed. J. Bidez, GCS 50 (Berlin 1960) 360-361 = PG 67:1536.

[51] Ex. *Hom. dicta postquam reliquiae martyrum* 2, CPG 4441.1 = PG 63:470, care descrie transferul moaştelor mucenicului în suburbia Drypia, pe Via Ignatia, la 13,5 km vest de oraş, spre sfârşitul primului an de păstorire în Constantinopol: Baldovin 183. Cf. Chrisostom, *De S. Hieromartyre Phoca*, PG 50:699, din care citează Baldovin (183).

Evident, acest obicei a prins, deoarece Sozomen ne informează că procesiunile au continuat chiar şi după ce a împăratul a interzis procesiunile arienilor, înlăturându-se astfel motivul originar al practicii ortodoxe corespondente. Poate că motivul real pentru care aceste populare servicii exterioare bisericii au fost păstrate se află în desele lamentaţii ale Sfântului Ioan Hrisostom care afirma că pentru atragerea creştinilor, în competiţia cu Hipodromul sau Circul, Liturghia creştină nu era întotdeauna câştigătoare[52]. Palladius, referindu-se la procesiunile nocturne ale lui Hrisostom (*nychterinai litaneiai*), adăugă menţiunea că o parte a clerului nu era prea entuziastă de iniţiativa episcopului, preferând să doarmă şi nu să vegheze şi să se roage[53].

Ceea ce a început ca o încleştare cu arianii (şi mai târziu cu monofiziţii) pentru supremaţia asupra străzilor în lupta pentru sufletul Bizanţului[54], s-a transformat mai apoi într-o competiţie strategică mai puţin dramatică, dar de lungă durată, cu ademenitoarele spectacole ale divertismentului monden pentru cîştigarea atenţiei populaţiei urbane a antichităţii târzii. Ioan al Efesului († după 585), un istoric siriac monofizit, a fost la Constantinopol în timpul predecesorului lui Justinian

---

[52] *Hom. dicta postquam reliquiae martyrum*...1, PG 63:461; *Hom. adv. eos qui non adfuerant* 1, CPG 4441.4 = PG 63:477; *Hom. in illud: „Pater meus usque modo operatur"* 1, CPG 4441.10 = PG 63:511.

[53] Pailadios, Dialogue under the Life of St. John Chrisostom V, J47-150 = Palladios, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome* I, ed. A.-M. Malingrey, P. Leclercq, Sources Chretiennes 341 (Paris 1988) 124.

[54] Baldovin 184-186. După cum arată Baldovin (186), încercarea din anul 496 a împăratului Anastasius care dorea câştigarea controlului asupra procesiunilor, conform relatărilor lui Teodor Citeţul (Anagnostul), subliniază importanţa politică şi civilă a acestor procesiuni: Theodoros Anagnostes, *Kirchengeschichte,* ed. G.C. Hansen, GCS 54, a 2-a ed. (Berlin 1971) nr. 468, p. 134.

(Justin I, 518-527). În *Istoria Bisericii* el descrie cum cetăţenii şi vizitatorii străini din capitală se îngrămădea să privească intrarea suitei imperiale în biserică[55]; cam în acelaşi fel în care mulţimile se adună şi azi la fiecare apariţie a papei în vreo biserică din Roma.

Aceste procesiuni liturgice din Constantinopol au lăsat o amprentă de neşters asupra Sfintei Liturghii şi asupra altor rituri ale Marii Biserici[56]. Intrările, procesiunile şi deplasările liturgice au ajuns să caracterizeze toată liturghia bizantină. Trainicul simbolism al acestor rituri este dovedit de poziţia centrală pe care o ocupă în operele tâlcuitorilor clasici ai Liturghiei Bizantine, începând cu Maxim Mărturisi-torul (cca. 630)[57]. Acestea au făcut obiectul unui scurt tratat al Patriarhului Constantinopolului Gennadios II Scolarios, liderul ortodocşilor la Sinodul de la Florenţa în 1438-1439[58].

Impactul procesiunilor staţionale asupra formei bisericii constantinopolitane timpurii

Aceste procesiuni exterioare trebuiau să se încheie undeva, iar acel undeva era de obicei o biserică. Rezultatele erau uşor de intuit. Activitatea procesională a fost responsabilă pentru forma caracteristică a vechilor biserici constantinopolitane. Acestea aveau nume-

---

[55] *Istoria Bisericii* III. 3, Iohannis Ephesini, *Historiae ecclesiasticae pars tertia*, ed. F.W. Brooks, *Corpus sriptorum Christianorum orienlalium*, p. 105-106: *Scriptores Syri* 54-55 (Paris/Louvain 1935-1936) text 138, vers 102.

[56] Vezi la Mateos, *Celebration*; Taft, *Beyond East and West*, cap. 11; Mathews, cap. 4-7; Baldovin, cap. 6.

[57] Vezi Taft, *Liturgy*.

[58] *Peri ton hieron eisodon* (Cu privire la sfintele intrări) în L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie (ed.), *Oeuvres complètes de Gennade Scholarius*, vol. III: *Oeuvres polemiqués, questions théologiques, écrits apologétiques* (Paris 1930) 96-99.

roase intrări pe toate cele patru laturi[59]. Intrările principale se aflau pe fațada vestică[60], ce era precedată de un atrium sau o curte interioară închisă printr-un portic. Procesiunea se oprea o clipă în atrium - pentru a aștepta intrarea oficială a cortegiilor de curteni, de ierarhi și demnitari care așteptau în nartex unde, în fața Ușilor Împărătești, înainte ca mulțimea să pătrundă în naos, era rostită Rugăciunea Intrării. Înlăuntrul bisericii, axa longitudinală dintre intrare și absidă, care ghida procesiunile înspre altar, era pusă în evidență prin marcajele de pe podea[61] precum și de calea împrejmuită a soleii[62] ce ducea clerul și curtenii în jurul amvonului și, mai sus, la porțile tîmplei ori ale canceliilor care înconjurau altarul.

În acest caz, *funcția determină forma*: aranjamentul liturgic al bisericilor justiniene pare să fi fost rezultatul caracterului ceremonial solemn al ritului urban. Necesitățile acestui rit erau multiple:

---

[59] Biserica Sf. Sofia, de exemplu, are cincizeci și două de uși la nivelul pământului din care nouăsprezece dau spre navă iar șase se află în nartex, în zona principală de intrare a procesiunilor. Cu privire la toate problemele legate de realizarea planurilor bisericilor constantinopolitane timpurii, vezi la Mathews.

[60] Vezi lucrarea lui Strube, citată mai jos la nota 67.

[61] Cu privire la marcajele de pe podea și folosirea lor la ceremonii. vezi G.P. Majeska, *Notes on the Archeology of St. Sophia of Constantinople: The Green Marble Bands on the Floor*, DOP 32 (1978) 299-308; P. Schreiner, *Omphalion und Rota Porphyretica. Zum Kaiserzeremoniell in Konstantinopel und Rom*, în S. Dufrenne (ed.), *Byzance et les Slaves. Mélanges Ivan Dujčev* (Paris 1979) 404-410. Acestea sunt menționate în anul 1200 de către pelerinul rus Anthony de Novgorod, Xr. M. Loparev (ed.), *Kniga palomchik. Skazanie mest svjatyx vo Tsaregrade Antonija Novgorodskago v 1200 godu. Pravoslavnyj Palestiniskij Sbornik*, vypusk 51, vol. 17.3 (St. Petersburg 1899)78, 81; trad. în fr. de Mme. B. de Khitrowo, *Itinéraires russes en Orient* (Geneva 1889) 95, 99.

[62] Se pare că această împrejmuire era din zidărie și probabil de dimensiuni reduse pentru a nu optura vederea înspre altar (n.tr.)

1. un loc de aşteptare în care oamenii să se strângă pentru a aştepta această intrare solemnă, deoarece – spre deosebire de Vechea Romă – poporul nu intra în biserică înainte de a sosi procesiunea şi a face intrarea solemnă: de aici nevoia unui *atrium* mare în partea de vest a bisericii;

2. o clădire exterioară unde oamenii să poată să-şi ofere darurile înainte ca biserica să fie „deschisă liturgic" prin Rugăciunea Intrării şi prin intrarea solemnă a clerului şi a curţii imperiale: de aici, apariţia *skevophylakion*-ului, o clădire separată, în exteriorul bisericii[63];

3. de vreme ce în Intrarea constantinopolitană, spre deosebire de Intrarea din Vechea Romă, clerul şi oamenii intrau în biserică împreună, apare nevoia de a asigura un acces uşor şi rapid dinspre exterior înspre naos şi galerii (balcoane n.n.): de aici, apariţia unor *uşi de acces monumentale* pe toate cele patru părţi ale bisericii şi nu doar pe faţada vestică, precum şi *multiplele intrări* înspre scările de acces spre galerii;

4. un loc adăpostit pentru patriarh şi escorta acestuia pentru: a) a-l aştepta şi a-l saluta pe împărat în zilele în care curtea imperială participa la Liturghia publică, înainte de Intrarea solemnă; b) pentru a aştepta sosirea procesiunii liturgice

[63] Vezi Mathews, 155-162, 178. George P. Majeska de la Universitatea din Maryland lucrează la un studiu privind skevopilakion-ul, în care a inclus ultimele descoperiri arheologice şi literare. Îi sunt recunoscător profesorului Majeska pentru copia schiţei acestui studiu excelent pe care mi l-a dat.

în zilele în care nu luau parte la procesiuni; c) pentru a rosti Rugăciunea Intrării în faţa Uşilor Împărăteşti sau în faţa intrării principale a naosului, în partea de vest; şi d) pentru desfăşurarea altor servicii liturgice care precedeau intrarea solemnă a patriarhului în biserică: de aici, *nartexul monumental*[64].

O altă particularitate a bisericii constantinopolitane era *Sintronul* înălţat şi *Catedra (Scaunul cel de sus, n.n.)* din absidă. Apariţia acestuia nu s-a datorat procesiunilor, ci pentru ca episcopul să poată fi văzut în timp ce predica de pe Scaunul său: alt element fundamental al liturghiei acelei perioade[65]. Alte caracteristici – cum sunt canceliile şi amvonul, soleea închisă care le lega pe amândouă[66] – nu sunt o particularitate a Bizanţului, ci sunt întâlnite – *mutatis mutandis* – în bisericile antichităţii târzii la Roma, Siria şi Mesopotamia. Galeriile (balcoanele) şi utilizarea acestora rămâne o problemă separată, dar şi acestea pot fi întâlnite şi în alte părţi şi nu pot fi considerate proprii doar Constantinopolului şi liturghiei sale[67]. Ceea ce era specific doar Constantinopolului era determinat de ritul catedral urban. Aranjamentul liturgic al bisericii constanti-

---

[64] Apariţia nartexului şi, în unele cazuri, a exonartexului (în perioada justiniană, în nici un caz după) nu poate fi atribuită catehumenatului, care probabil era inexistent în sec. al VI-lea, iar în sec. al VII-lea cu siguranţă că nu mai era.

[65] Vezi articolul meu *Sermon* în ODB 3:1880-81.

[66] Această alee închisă servea la păstrarea liberă a zonei altarului pentru uzul liturgic şi pentru a facilita sosirile şi plecările lectorilor şi ale altor clerici din altar spre amvon.

[67] Am dezbătut această chestiune în recenzia făcută lui Ch. Strube. *Die westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel in justinianischer Zeit*, OCP 42 (1976) 296-303. Vezi, de asemenea, recenzia lui T.F. Mathews în *Byzantinische Zeitschrift* 70 (1977) 385.

nopolitane pre-Studite, de tip monahal, rămâne a fi descoperită.

Importanţa „intrărilor"

Pentru ca să nu se creadă că am dat o importanţă prea mare Intrării procesionale, voi lăsa izvoarele să vorbească singure despre cât de departe au mers bizantinii pentru a da formă şi stil acestei trăsături majore din viaţa Bisericii în vechiul Constantinopol. Pentru aceasta trebuie să ne întoarcem la ceremonialul imperial.

Încă din vremea lui Justinian, cortegiile imperiale constantinopolitane erau atât de impresionante încât deveniseră o temă predilectă pentru a descrie splendorilor regale. În jurul anilor 552-565, Leonţiu de Bizanţ, un foarte cunoscut preot şi predicator al capitalei, în predicile sale pomenea regulat de aceste cortegii pentru a le pune în opoziţie cu umilinţa Împăratului Ceresc[68]. De aceea nu este de mirare că participarea împăratului la ceremoniile liturgice imprima acestora o nuanţă specială; „imperială."

Ritualul imperial, atât cel bisericesc, cât şi cel civil, este descris fragmentar în numeroase izvoare. Deosebit de importante sunt cărţile de ceremonii *ex professo* ale curţii imperiale, cum sunt *De cerimoniis aulae Byzantinae* sau *Cartea Ceremoniilor*, compilată din izvoare mai vechi de către împăratul Constantin VII Porfiro-

---

[68] *Hom. 2.*141-162; *3/3a.* 18-29, 61-96; 12.127-142, C. Datema, P. Allen (ed.), *Leontii Presbyteri Constantinopolitani Homiliae*, Corpus Christianorum, series Graeca 17 (Turnhout 1987) 90-91, 150-153, 156-159, 385-386; trad. engl. de aceeaşi autori, *Leontius Presbyter of Constantinopole, Fourteen Homilies*, Byzantina Australiensia 9 (Brisbane1991) 44, 51-53, 175.

genetul (913-920, 945-959)[69] şi *De officiis* sau *Cartea rânduielilor* a lui Pseudo-Codinus,[70] de la mijlocul sec. al XIV-lea. Înaintarea împăratului spre biserică pentru slujbe, după cum este descrisă în *Cartea Ceremoniilor*, era o procesiune staţională în microcosmos, în timpul căreia cortegiul se mişca dintr-un anumit loc spre altul, cu o rînduială prestabilită pentru fiecare oprire de-a lungul parcursului. Impresia pe care acest „spectacol" o lăsa spectatorilor este evidentă din descrierea lui Harun ibn-Yahya, un prizonier arab ţinut ostatic la curtea lui Vasile I (867-886) în ultimul sfert al sec. al IX-lea. Fantastica relatare pe care o face despre procesiunea imperială ce înainta dinspre palat înspre biserică, şi care număra o suită de peste 55.000 de oficiali imperiali, ilustrează impactul acestei deplasări solemne[71]. Dacă ar fi să dăm crezare pelerinului rus Ignatius de Smolensk, lucrurile par să se fi schimbat prea puţin în secolele următoare. Acesta a fost prezent la încoronarea lui Manuel II Paleologul (1391-1425) care a avut loc pe 11 februarie 1392 la Biserica Sf. Sofia. Conform relatărilor sale, „procesiunea imperială se deplasa cu paşi măsuraţi, atât de încet încât a fost nevoie de trei ore pentru a ajunge de la intrarea principală la loja imperială."[72]

---

[69] Vogt, texte I-II.

[70] Ps.-Kodinos, *Traité des offices*, ed. J. Verpeaux (Paris 1966).

[71] A.A. Vasiliev, *Harun-ibn-Yahya and his Description of Costantinople*, în *Seminarium Kondakovianum* 5 (1932), p. 158-159. Aceste intrări imperiale strălucitoare au fost studiate de către D. Th. Beljaev, *Ezhednevnye priemy vizantijskix tsarej i prazdnichnye vyxody ix v xram Sv. Sofii v IX-XI vv, Zapiski imperatorskago Russkago arxeologicheskago obschchestva*, n.s. 6 (1893) I-XLVII, 1-309; mai ales cap. 4-5; id., *Bogomol' nye vyxody vizantijskix tsarej v gorodskie i prigorodnye xramy Konstantinopolja, Zapiski klassicheskago otdelenija Imperatorskago Russkago arxeologicheskago obshchestva* 4 (1906) 1-189.

[72] G.P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Dumbarton Oaks Studies 19; (Washington 1984), textul pg. 106-

Din afară înlăuntru: clădirea bisericii, ca şi cosmos

De fapt, lucrurile s-au schimbat, şi s-au schimbat considerabil. Încă din vremea lui Justinian I descrierile şi comentariile Liturghiei bizantine erau tot mai preocupate de ceea ce se întâmpla în interiorul bisericii, de biserica însăşi şi de semnificaţia sa simbolică. Epoca justiniană a adus schimbări nu doar în modul de dispunere a bisericii, ci şi în modul de percepere a acesteia. Înainte comentatorii remarcau la bisercile capitalei marea lor frumuseţe şi au insistat cu elocvenţă asupra unei teme care a devenit în cele din urmă un topos: efectul surprinzător creat de lumina ce se revărsa în interior prin ferestre. Aceştia vorbesc de cupola bisericii ca despre cer.[73]

Această nouă percepţie s-a datorat noii Biserici Sf. Sofia şi liturghiei acesteia. Nu există în nicio altă tradiţie liturgică vre-un edificiu-model care să fi jucat un rol atât de important ca Biserica Sf. Sofia. Atât forma Ritului bizantin cât şi viziunea cu privire la sensul acestuia – imprimate la scară redusă în bisericile de mai târziu – au fost determinate de această catedrală. Ceea ce a fost total nou la această clădire, mai mult decât surprinzătoarea sa arhitectură, a fost perspectiva creată de incredibilul său interior. Această viziune urma să aibă o influenţă formativă asupra duhului ritualului pentru care a fost construită Sf. Sofia.

107; comentariul pg. 423-424. Camera aceasta (*chertog*) era *metatorion*-ul sau loja imperială din naosul Bisericii Sf. Sofia, unde împăratul asista la slujbe; cf. Mathews 96, 133-134; Vogt, comentariul I, 61; J.-P. Papadopoulos, *Le mutatorium des églises byzantines*, în *Mémorial L. Petit*, Archives de l'Orient chrétien 1 (Bucureşti 1948) 366-372).

[73] De exemplu, Grigorie de Nazianz, *Oratio* 18, 39, PG 35:1037; Mango, *Art.* 26.

O biserică creştină nu este un templu. La începutul creştinismului comunitatea, şi nu vreun altar era sălaşul prezenţei lui Dumnezeu[74]. Cu timpul a devenit comun modul de a vedea clădirea bisericii ca simbol al tainelor adăpostite aici. Dar abia în timpul lui Justinian Constantinopolul a putut avea o clădire capabilă să reflecte această realitate. Cu Sf. Sofia *domus ecclesiae* a devenit Noul Templu iar Justinian l-a surclasat pe Solomon, după cum spune legenda că ar fi exclamat el însuşi cu ocazia sfinţirii bisericii Sf. Sofia (537)[75].

Nu bizantinii au inventat noţiunea de biserică în sensul platonic al unei imagini a cosmosului ce se întinde de la tronul lui Dumnezeu, aşezat deasupra heruvimilor până jos la tărâmul unde oamenii îşi duceau viaţa[76]. Însă Biserica Sf. Sofia i-a dat o expresie complet nouă acestui concept. Copleşitoarea măreţie a

---

[74] Mc 14:58; In 2:21; 1 Cor 3:16, 6:19; 2 Cor 6:16; 1 Pet 2:5; Ef 2:19-22; cf. Y.M.-J. Congar, *The Mystery of the Temple* (Westminster, Md. 1962), cap. 8.

[75] Vezi relatarea din sec. VIII-IX din *Anonymi Narratio de aedificatione templi S. Sophiae* 27, ed. Th. Preger, *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, BSGRT (Leipzig 1901, republicată în 1989), 105.

[76] Deşi în Bizanţ, pentru prima dată fiind sistematizată în anul 630 de Maxim Mărturisitorul, (†660) în *Mistagogia* sa (1-5, PG 91:664-84 = Maximus Confessor, *Selected Writings*, The Classics of Western Spirituality (N.Y./ Mahwah, N.J./ Toronto 1985] 186-195), noţiunea de templu ca microcosmos este o temă comună în religiozitatea umană. Cf. M. Eliade, *Immages and Symbols. Studies in Religious Symbolism* (N.Y. 1969) [trad. rom. Al. Beldescu, *Imagini şi simboluri*, Ed. Humanitas, Bucureşti 1994], cap. 1; idem. *The Myth of eternal Return*, (Londra 1955) cap. 1 [trad. rom. *Mitul eternei reîntoarceri*, Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti 1999]; idem, *The Sacred and the Profane*, (N.Y. 1959) cap. 1 [trad. rom. *Sacrul şi profanul*, Ed. Humanitas 2005]. Se pare că a fost aplicată prima dată clădirii bisericii creştine într-un poem din sec. al VI-lea în care se vorbea despre catedrala din Edessa: H. Goussen (ed.), *Über eine „Sugitha" auf die Kathedrale von Edessa*, *Le Museon* 38 (1925), 117-36 (trad. Mango, *Art.* 57-60); cf. A. Grabar, *Le témoignage d'une hymne syriaque sur l'architecture de la cathédrale d'Edesse au VI^e siècle et sur la symbolique de l'édifice chrétien*, CA 2 (1948) 41-67.

vastităţii sale împreună cu scânteietoarea strălucire a luminii interioare i-au determinat pe privitori să exclame, cu o consecvenţă remarcabilă, că aici era cu adevărat „cerul pe pământ", altarul ceresc, un al doilea firmament, imagine a cosmosului şi tronul adevăratei slave a lui Dumnezeu[77]. Ca şi în cazul tuturor marilor clădiri, impresia creată asupra privitorilor s-a datorat structurii însăşi, iar nu decoraţiunilor. Decoraţiunile iniţiale ale Bisericii Sf. Sofia au fost minimale[78]. Abia mai târziu, construcţiile mult mai mici ce aparţineau unei epoci mai sărace, au simţit nevoia explicării acestui simbolism prin mozaicuri şi fresce, în acord cu spiritul literal al perioadei post-iconoclaste.

Liturghia cosmică

Cu mult înaintea unor astfel de explicitări prin mozaic şi frescă, simbolismul cosmic era întipărit în textele liturghice ale epocii. Să ne întoarcem la *Intrare*. Procesiunea a sosit, urmează să înceapă Liturghia. Patriarhul se află în nartex unde l-a salutat pe împărat; amândoi aşteaptă semnalul de a intra în biserică. Din locul lor de sub marele amvon, psalmiştii intonează troparul *Unule Născut*[79], refrenul tradiţional al Psalmului Intrării (Ps 94:1-6a).

---

[77] Ex., Procopius, *De aedificiis* I, i.61, ed. H.B. Dewing şi G. Downy, *Procopius* VII, Loeb Classical Library (Cambridge, Mass. 1954) 26 = Mango, *Art* 76; Adammanus (cca. 705), *De locis sanctis libri tres.* Itinera Hierosolymitana saec. III-VIII, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* 38: 28; Germanus I (730), *Historia ecclesistica* 1 şi 4, P. Meyendorff, *Germanus* 56-59; Michael Psellus (sec. al XI-lea), *Oratio 35*, Michael Psellus, *Oratoria minora*, Ed. A. R. Littlewood, BSGRT (Leipzig 1985) 131-132 = PG 122:912; Nicetas Choniata (1206), *Historia* 4, ed. I. Bekker, CSHB (Bonn 1835) 782.

[78] Actualul program decorativ datează din 866-913, deci după biruinţa asupra iconoclasmului: Mango, *Materials*, 93-4.

[79] Vezi articolul meu *Ho Monogenes*, în ODB 2:1397.

La acest semnal, patriarhul merge înaintea Uşilor împărăteşti pentru a rosti Rugăciunea Intrării: rugăciunea de început a ambelor formulare liturgice constantinopolitane tradiţionale (Sf. Vasile şi Sf. Hrisostom). Cu privirea aţintită asupra naosului încadrat acum de uşile deschise şi de contraforţii vestici interiori, cu privirea străbătând axa centrală creată de amvon, solee şi altar scăldaten razele de soare ce se revărsau printre ferestrele din calota altarului[80] – cu siguranţă cuvintele rugăciunii îi păreau patriarhului împlinite, evocând vizibil altarul ceresc strălucind spre Răsărit:

> *„Stăpâne Doamne, Dumnezeul nostru, Cel ce ai aşezat în ceruri cetele îngerilor şi ale arhanghelilor spre slujba slavei Tale, fă ca împreună cu noi să fie şi intrarea sfinţilor îngeri, care slujesc împreună cu noi i împreună slăvesc bunătatea Ta."*[81]

Această tipologie – în care biserica pământească este văzută ca altar ceresc în care sălăşluieşte Dumnezeul cerurilor, iar Liturghia pământească o concelebrare a Liturghiei pe care Mielul Ceresc şi corul îngerilor o aduc înaintea Tronului dumnezeiesc – a fost prima formă a interpretării liturgice bizantine reflectată de atâtea adaosuri din sec. V-VI, cum sunt această Rugăciune a Intrării şi a Heruvicului (d. Hr. 573-74)[82]. Această interpretare liturgică a fost sistematizată în Mistagogia Sfântului Maxim Mărturisitorul, în anul 630[83].

---

[80] Există o fotografie exact cu această imagine în Kahler, ilustr. 23; cf. descrierea, Ibid. 28 ff.

[81] LEW 312.15-30 (col. stg.ă). Aceasta este Rugăciunea constantinopolitană originală a *Intrării*. Textul este o particularitate italo-grecească necunoscută în redactările constantinopolitane ale Molitfelnicului: Jacob, *Tradition*, 109-38; cf. Taft, *Great Entrance* XXXI-II, 128-9.

[82] Cu privire la acest imn, vezi Taft, *Great Entrance*, 53-118.

[83] Vezi nota 76 de mai sus.

Astfel, în ajunul iconoclasmului apăruse o anume sinteză a liturghiei şi mistagogiei bizantine. In perioada următoare acest sistem va suferi transformări atât de radicale încât le putem numi schimbări. Continuitatea logică viaţă de schimbările precedente le-a arătat ca o evoluţie şi nu ca o revoluţie.

capitolul **4**

VEACUL ÎNTUNECAT ŞI ICONOCLASMUL

Secolul al VII-lea a constituit pentru Răsărit ceea ce fusese pentru Apus secolul al V-lea: sfârşitul Imperiului Roman. Antichitatea clasică a avut un sfârşit agitat datorat mai cu seamă triburilor slavice care au trecut Dunărea în jurul anului 580, stabilindu-se în Balcani şi în Grecia precum şi oştilor Islamului care au despărţit pentru totdeauna Siria, Palestina, Egiptul şi Nordul Africii de fosta lume romană şi creştină.

Omul şi natura îşi împart responsabilitatea pentru această prăbuşire[84]. Ciuma, seceta şi nesfârşitele cutremure au depopulat oraşele. Se spune că doar Constantinopolul ar fi pierdut 300.000 de locuitori în timpul ciumei bubonice din anul 542. Costisitoarele încercări ale lui Justinian de a recuceri teritoriile din Apus, pierdute anterior în favoarea triburilor germanice, au epuizat imperiul şi l-au dus în pragul colapsului economic, lăsându-l descoperit în faţa înaintării persane

[84] Vezi Mango, *Architecture*, p. 161.

din Răsărit. După ce Heraclius (610-641) a recucerit proviciile răsăritene şi Ierusalimul, o altă ameninţare, mai mare şi cu un caracter permanent, a apărut din Arabia. De-a lungul a cincisprezece ani, după victoria finală a lui Heraclius asupra persanilor, din anii 627-628, Siria, Palestina şi Egiptul au fost din nou pierdute – de data aceasta, definitiv. De acum înainte Imperiul Bizantin va fi ameninţat în mod continuu pe fiecare flanc, începând cu asediile arabe asupra Constantinopolului (674-678 şi 717-718) şi incursiunile din nord ale bulgarilor, din secolul al IX-lea (care încă nu fuseseră convertiţi, ei primind creştinismul bizantin abia în anii 864-865) şi până la ameninţarea fatală din partea turcilor la Răsărit.

Unul câte unul, marile centre: Alexandria, Antiohia şi Ierusalimul au fost pierdute în favoarea islamului, în timp ce monofizitismul a slăbit Biserica Ortodoxă în acele patriarhii. Epoca patristică şi dominaţia grecească asupra Răsăritului au luat sfârşit odată cu intrarea Imperiului în feudalism, în timp ce marile metropole de odinioară au decăzut, transformându-se în umile fortăreţe provinciale.

Încă din vremea Sinodului Trulan, întrunit la Constantinopol (691-692), Biserica bizantină s-a preocupat de chestiuni interne, consolidându-şi propriile forţe; în acelaşi timp, îşi întorcea privirile împotriva practicilor liturgice ale altor tradiţii liturgice, în special ale Apusului latin. Dar ceea ce era mai rău încă nu venise; Biserica Ortodoxă urma să se confrunte cu cea mai serioasă criză internă din istoria sa: iconoclasmul (726-843). Acestă criză a fost urmată de o provocare externă la fel de gravă: răcirea tot mai puternică a relaţiilor cu Roma din pricina juris-

dicţiei asupra Bulgariei. Aceasta din urmă a condus la prima ruptură serioasă, aşa-numita „schismă fotiană", din anul 867. Cyril Mango numeşte această perioadă – de la victoria lui Heraclius din anul 610 până la mijlocul secolului al IX-lea – „veacurile întunecate bizantine."[85]

Ce cunoaştem despre liturghia din timpul acestei perioade de declin? In ce priveşte riturile liturgice, aceasta a fost o perioadă de continuitate. Ritul Marii Biserici a continuat a fi celebrat, chiar dacă în circumstanţe mai tensionate. A fost însă şi o perioadă de consolidare şi regrupare, forţată de diminuarea activităţii publice şi edilitare, o perioadă de realiniere ca răspuns la iconoclasm.

Continuitatea

Pe vremea lui Justinian şi a succesorilor săi imediaţi (aceasta formând ceea ce eu numesc „faza imperială" a istoriei liturgice bizantine), se poate spune că Ritul Marii Biserici a atins apogeul său. Acest rit catedral constantinopolitan a continuat să fie folosit de-a lungul secolelor următoare, fiind reinterpretat, chiar dacă exagerat uneori, de dezvoltările ulterioare. Târziu, chiar şi în secolul al XV-lea, Simeon al Tesalonicului atesta folosirea în continuare a acestui rit în metropola pe care o păstorea (1416/17-1429), dar nota faptul că după cucerirea latină (1204-1261) acest rit nu mai era în uz la Constantinopol[86].

Ne-am putea pune întrebarea dacă nu cumva continuarea folosirii aceastui rit în biserica Sf. Sofia şi în alte

[85] *Loc. cit.*
[86] PG 155:553D, 625B.

biserici din capitală în perioada post-justiniană ar putea fi similară supraviețuirii în viața de la Curte a practicilor aflate în *Cartea Ceremoniilor* din secolul al X-lea. Așa cum mulți bizantiniști au subliniat, acest document, ca de altfel multe alte colecții canonice, este o compilație din mai multe materiale. Unele dintre ritualurile descrise sunt celebrări încă în uz[87]. Actualizarea continuă a prevederilor acestuia în timpul lui Roman II (959-963) și Nechifor Phocas (963-969), succesorii lui Constantin VII, arată importanța care i se acorda încă la acea vreme[88]. Dar, fără o anumită critică, nu putem lua toate uzanțele descrise ca reflectare reală a societății bizantine din secolul al X-lea. Pe acea vreme, autoritatea politică se retrăsese întrucâtva de pe scena publică. Într-adevăr, în prefața lucrării *De cerimoniis*, Constantin VII declară în mod explicit că țelul său este de a restaura obiceiurile deja decăzute[89]. Pentru Cyril Mango, *De cerimoniis* este mai degrabă o lucrare de restaurator, decât un manual practic[90]. Afirmația nu este surprinzătoare. Formalismul stilat al vieții publice bizantine, cu preferința sa pentru rânduială sau ordine[91], cerea o mare doză de conservatorism ritual, atât la Curte, cât și în Biserică. Astfel, numeroasele aspecte ale vieții de la Curte, pe care *Cartea Ceremoniilor* le descrie ca fiind în uz – cum ar fi Hipodromul, cursele de care, luxoasele băi publice,

---

[87] M. McCormick, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquitity, Byzantium, and the Early Medieval West* (Cambridge/Paris 1986) 160.

[88] Ibid. 175-176; J.B. Bury, *The Ceremonial Book of Constantine Porphyrogennetos*, în English Historical Review 22 (1907), p. 217-221.

[89] Vogt. text I, 1-2; cf. McCormick , *Eternal Victory. Triumphal Rulership*, p. 175-176.

[90] Mango, *Daily Life*, 346; cf. Averil Cameron, *The Construction of Court Ritual: The Byzantine Book of Ceremonies*, în D. Caimadine, S. Price, *Rituals of Royally. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, (Cambridge 1987) 106-36.

[91] Cf. A. Kazhdan, G. Constable, *People and Power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies* (Washington 1982) 60-66, 1-26; 134, 137, 158, 161.

luatul mesei în poziţii relaxate pe divane etc. – e posibil să nu mai fi fost de mult în uzul social general.

> *„Aceste relicve sugerează faptul că evocarea unui stil de viaţă apus, asemenea celui din măreţul Imperiu de odinioară, a fost o componentă deliberată a ceremonialului de la Curte. Iată de ce, poate, Cartea Ceremoniilor este ceea ce este — nu un ghid al practicilor curente, ci o colecţie de practici vechi."*[92]

Ceva asemănător se poate spune şi despre supravieţuirea Ritului Marii Biserici la sfârşitul „epocii întunecate"? Între sec. al VII-lea şi al VIII-lea, când Imperiul a fost lovit timp de două sute de ani de neîncetate conflicte pe flancurile sale, fără îndoială că liturghia a continuat să fie celebrată în Biserica Sf. Sofia şi în celelalte biserici ale capitalei împreună cu procesiunile sale staţionale şi cu tot ce putea fi păstrat din splendorile imperiale trecute. Până la Cruciada a Patra (1204) există nenumărate surse constantinopolitane care confirmă această continuitate liturgică. Aceste izvoare includ: *Tipikon*-ul Marii Biserici din Constantinopol[93], din secolul al X-lea; cel mai vechi tipic al liturghiilor staţionale, cuprins în *Codexul Paris Coislin* 213, un Molitfelnic în manuscris ce datează din anul 1027 d.Hr.[94]; Molitfelnicul Patriarhal din *Codexul Grottaferrata Gb I*[95] din sec. XI-XII; Diataxa Patriarhală din secolul XI,

---

[92] Mango, *Daily Life*, 352.

[93] Mateos, *Typicon* I-II.

[94] Dmitrievskij II, 1009-1111, pe deplin exploatat în Baldovin 202-204. Acesta a făcut obiectul a două teze de doctorat sub conducerea lui M. Arranz la Institutul Pontifical Oriental din Roma: prima parte a codexului (ff. 1-100) este editată de către J. Duncan, *Coislin 213. Euchologe de la Grande Église* (Roma 1983); restul (ff. 101-211), deşi nu este încă publicat, este editat de către J.M. Maj, *Coislin. Eucologio della Grande Chiesa. Manoscritto della Biblioteca Nazionale di Parigi. Testo critico annotado dei ff. 101-211* (Roma 1990).

[95] Cf. Arranz, *Hesperinos*, 112, 115-116.

cuprinsă în *Codexul British Library Add. 34060*, ce relatează liturghia patriarhală din aceeaşi perioadă[96]. Totuşi, în mod legitim, se poate pune întrebarea dacă nu cumva unele recomandări din aceste surse n-ar trebui supuse aceleiaşi hermeneutici ca şi cele aflate în *Cartea Ceremoniilor*. La fel cum s-a întâmplat cu rămăşiţele arhaice renascentiste italiene existente la curtea papală până la Papa Paul VI care a făcut curăţenie, este posibil ca unele dintre prevederile liturgice bizantine să fi fost doar reminescenţe ale unei epoci apuse, ale splendorilor unui imperiu în declin – chiar dacă erau încă celebrate la biserica Sf. Sofia şi în cîteva alte locuri[97].

Consolidarea

Izvoarele liturgice demonstrează că până în sec. al IX-lea Marea Biserică a Constantinopolului şi-a elaborat complet sistemul liturgic catedral, codificat în Tipikon-ul Marii Biserici din secolul al X-lea, încă în uz[98]. Componentele acestuia includ un calendar autohton[99] şi un sistem de lecturi aferent[100], propria sa Litur-

---

[96] R. Taft, *The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a Twelfth-Century Diataxis in Codex British Museum Add. 34060* I: OCP 45 (1979) 279-307; II: OCP46 (1980) 89-124.

[97] Aşa cum am notat mai sus, „contextualizarea" istorico-socială a documentelor liturgice este o necesitate evidentă de care specialişti în liturghia răsăriteană, puţini şi ocupaţi mai mult cu elementele preliminarii ale unei discipline aflate încă în stare embrionară, încă n-au ţinut încă seamă în mod corespunzător; cf. R. Taft, *Response to the Berakah Award: Anamnesis*, în *Worship* 59 (1985) 314-15.

[98] Mateos, *Typicon* I-II.

[99] Ibid.; H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris, Acta Sanctorum XI* (Bruxelles 1902); A. Ehrhard, *Uberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur im byzantinischen Reich*, I-III.1, TU 50-52.1 (Leipzig 1936-1943), III.2, TU 52.2 (Berlin 1952), mai ales I, 28-33; S.A. Morcelli, *Menologion ton Evanghelion Heortastikon sive Kalendarium Ecclesiae Constantinopolitanae* (Roma 1788).

[100] În plus față de lucrările citate la nota precedentă, cu privire la dezvoltarea lecționariilor, vezi mai ales, *inter alia*, numeroasele studii realizate de către Yvonne Burns, *The Byzantine Weekday Gospel Lectionaries*, New Testament Tools and Studies (Leiden, în curs de apariție); *Chapter Numbers in Greek and Slavonic Gospel Codices*, în *New Testament Studies* 23.3 (Cambridge 1977); *The Canaanites and other Additional Lections in Early Slavonic Lectionaries*, în *Revue des etudes sud-est europeennes* 12 (București 1975); *The Greek Manuscripts Connected by their Lection System with the Palestinian Syriac Gospel Lectionaries*, în *Studia Biblica* 2, Journal for the Study of the New Testament Supplement, seria 2 (Sheffield 1980) 13-28; *The Historical Events that Occasioned the Inception of the Byzantine Gospel Lectionaries*, JöB 32.4 (1982) 119-127: *The Lectionary of the Patriarch of Constantinople*, în *Studia Patristica* 15.1. TU 128 (Berlin 1984) 515-520; *A Newly Discovered Family 13 Manuscript and the Ferrar Lection System*, în *Studia Patristica* 17.1 (Oxford 1982) 278-289; *The Numbering of the Johannine Saturdays and Sundays in Early Greek and Slavonic Gospel Lectionaries*, în Palaeobulgarica 1.2 (Sofia 1977) 43-55; *The Weekday Lection System of Miroslav's Gospel*, în *Narodnog Muzeja u Beogradu* 6 (1970) 259-286. De asemenea, K. Aland, *Kurzgefaßte Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, în ANTF 1 (Berlin 1963); id., *Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments. Ergänzungen zur Kurzgefaßte Liste*, Fortsetzungsliste VII, în *Materialen zur neutestamentlichen Handschriftenkunde* 1, ANTF 3 (Berlin 1969), cu adăugiri în J. Noret, *Manuscrits grecs du Nouveau Testament*, Lectionnaires, *Analecta Bollandiana* 87 (1969) 464-8; A. Baumstark, *Nicht evangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends*, Liturgiegeschichtliche Forschungen 15 (Münster 1921); J.N. Birdsall, *Two Lectionaries in Birmingham*, în JTS 35 (1984) 448-454; W.C. Braithwaite, *The Lection System of the Codex Macedonianus*, în JTS 5 (1904) 265-274; Mary-Lyon Dolezal, *The Lectionary and Textual Criticism*, în Fourteenth Annual Byzantine Studies Conference, (*abstracts of papers*), The Menill Collection and the University of St. Thomas (Houston 1988) 31-32; N. Dragomir, *Studiu istorico-liturgic privind textele biblice din cărțile de cult ale Bisericii Ortodoxe*, Studii Teologice 33 (1981) 207-26S; P.H. Droosien, *Proems of Liturgical Lections and Gospels*, în JTS 6 (1901) 99-106; H. Engberding, *Das Rätsel einer Reihe vom 16. Sonntegsepisteln*, în OC 52 (1968) 81-86; G. Garitte, *Analyse d'un lectionnaire byzantino-georgien des Evangiles (Sin. Georg. 84)*, în Le Museon 91 (1978) 305-152; C.R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments*, 3 vol. (Leipzig 1900, 1902. 1909); P.-M. Guy, *La question du système des lectures de la liturgie byzantine*, Miscellanea liturgica in onore di S.E.G. Lercaro (Roma 1967) II, 251-261; K. Junak, *Zu den griechischen Lektionaren und ihrer Überlieferung der Katholischen Briefe*, în K. Aland (ed.), *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare*, ANTF 5 (Berlin/N.Y. 1972) 498-591; B. Metzger, *Greek Lectionaries and a Critical Edition of the Greek New Testament*, ibid. 479-497; id., *A Comparison of the Palestinian Syrac Lactionary and the Greek Gospel Lectionary*, în E.E. Ellis,

ghie Euharistică[101] şi alte rituri sacramentale[102], o rânduială catedrală a Laudelor, precum şi *Asmatike Akolouthia* sau Rânduiala Privegherii de toată noaptea a Marii Biserici[103]. Evoluţia sa a fost marcată în mod

---

M. Wilcox (ed.), *Neotestamentica et Semitica. Studies in Honor of Mathew Black* (Edinburg 1969) 209-220; A. Kniazeff, *La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rit byzantin*, în Mons. Cassien, B. Botte (ed.), *La prière des heures*, în Lex orandi 35 (Paris 1963) 201-251; T.S. Pattie, *An Unrecorded Greek Lectionary*, în JTS 18 (1967) 140-142; F.H.A. Scrivener, *A Plain Introduction to the Criticism of the New Testament*, ed. a patra (1984) vol. I, cap. 3, pag. 80-87: *Appendix, Synaxarion and Eclogadion of the Gospels and Apostolic Writings Daily Throughout the Year*. A se vedea şi numeroasele studii din publicaţiile Universităţii din Chicago, *Studies in the Lectionary Text of the Greek New Testament*, vol. 1 ş.u. (Universitatea din Chicago 1933 ş.u.), despre care a se vedea şi la A. Wikgren, *Chicago Studies in the Greek Lectionary of the New Testament*, în J. Neville Birdsall & R. Thomson (ed.), *Biblical and Patristic Studies in Memory of R.P. Casey* (Freiburg 1963) 96-121, ce conţine o listă cu volumele până la acea dată. Aceste studii, împreună cu câteva articole şi dizertaţii la doctorat, încă nepublicate, cu privire la Lecţionar, se ocupă în principal de stabilirea textului grecesc al Noului Testament, conform tradiţiei Lecţionarului.

Cu privire la *Prophetologion* sau Lecţionarul Vechiului Testament, vezi: S.G. Engberg, *The Greek Old Testament Lectionary as a Liturgical Book*, Universite de Copenhague, *Cahiers de l'Institut du Moyen-âge grec et latin* 54 (1986) 39-48 (sunt recunoscător Prof. Peter Jeffery de la Universitatea din Delaware, care a fost primul care mi-a atras atenţia asupra acestui articol şi cu amabilitate mi-a trimis o fotocopie a acestuia); C. Hoeg, G. Zuntz (ed.), *Prophetologium*, în MMB, lectionaria 1.1:1-6 (Copenhaga 1939-1970), II.1-2, ed. S.G. Engberg (1980-1981); C. Hoeg, G. Zuntz, *Remarks on the Prophetologion*, în R.P.Casey, S. Lake, A.K. Lake (ed.),*Quantulacumque. Studies Presented to K. Lake* (Londra 1937) 189-226; A. Rahlfs, *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche*, Nachrichten der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Gdttingen, philologisch-historische Klasse (1915) 28-136; G. Zuntz, *Das byzantinische Septuaginta-Lektionar (Prophetologion)*, Classica et Mediaevala 17 (1956) 183-198. La această listă deja lungă, pot fi adăugate câteva studii de istoria artei cu privire la manuscrisele lecţionariilor bizantine ilustrate.

[101] O analiză şi o bibliografie mai cuprinzătoare în Taft, *Beyond East and West*; în idem, *Great Entrance*; idem, *The Liturgy of the Great Church*, Mateos, *Celebration*; Schulz.

[102] M. Arranz, *Sacrements*, I-II-III.

[103] Vezi Taft, *Bibliography*, în special 48-60, 80-81, 104, precum şi în antologia rugăciunilor acestei slujbe realizată de S.L. Parenti, *Il Signore*

special de dezvoltarea unui sistem de slujbe staţionale. Dar în organizarea vieţii liturgice, spre deosebire de Liturghia Euharistică, mănăstirile din patriarhie duceau această bătălie pe cont propriu, pe un ritm diferit. Călugării din capitală, numiţi *akoimetoi* sau „neadormiţi" pentru că slujeau neîncetat Laudele, „în ture", aveau propria lor lor rânduială liturgică[104].

Schimbarea: noua mistagogie

Curând, schimbări semnificative în înţelegerea şi practica liturgică au sfâşiat acest sistem liturgic cu valenţe imperiale. Chiar înainte de reformele liturgice de la sfârşitul crizei iconoclaste[105], evoluţia interpretării liturgice bizantine în perioada celor o sută de ani, de la Maxim Mărturisitorul (630) la Gherman I (730), trădează clar această direcţie. Chiar în secolul al VIII-lea, în perioada crizei iconoclaste, interpretarea maximiană a *Liturghiei cosmice* a început deja să facă loc unei viziuni mai literare şi narative asupra liturghiei, privită acum *istoric*. Fără a abandona tipologia interpretării cosmice a liturghiei – justificată din punct de vedere biblic de Epistola către Evrei şi Apocalipsă, si moştenită din Mistagogia lui Maxim Mărturisitorul – Gherman a inserat un alt strat al interpretării în înţelegerea liturgică bizantină: unul ce îşi avea în rădăcina deopotrivă atât în Noul Testament cât şi, deşi mult mai puţin remarcat, la Maxim sau în alte scrieri liturgice bizantine: această

della gloria. Preghiere della «Grande Chiesa» byzantina, Preghiere di tutti i tempi 10 (Milano 198S) = id., *Praying with the Ortodox Tradition*, trad. P. Clifford (Londra 1989).

[104] Vezi Dagron, *Les moines* 231-232, 235-236; Taft, *Bibliography* 3, 9, 19, 24-26, 79.

[105] Acesta constituie subiectul următorului capitol din această carte.

interpretare privea Euharistia nu doar ca anamneză, ci şi ca imagine reală a istoriei mântuirii în Iisus.

Într-un studiu mai vechi am arătat provenienţa aghiopolită a acestui stil antiohian al *historiei* la Gherman, prin intermediul scrierilor lui Theodor de Mopsuestia (d. 428)[106]. În lucrarea sa *Omilii Catehetice* (15-16), scrisă pe la sfârşitul sec. al IV-lea – cel mai probabil în Antiohia, cu vreo zece ani înainte de a deveni episcop al Mopsuestiei (392) – Teodor a fost primul care a realizat o sinteză a celor două teme: a jertfei istorice, de bună voie a lui Iisus şi a liturghiei Sale cereşti. Teodor ne oferă o sinteză a reprezentării rituale, în care aducerea aminte de Iisus (*anamnesis*) este concepută ca o reactualizare dramatică a misterului pascal, ce cuprinde întregul ritual euharistic: preotul pământesc este văzut ca imaginea arhiereului ceresc, iar Liturghia pământească, imagine a veşnicei Liturghii cereşti. Cu Gherman, aceste două teme devin parte integrantă a sintezei bizantine.

Felul în care Gherman a ajuns la această sinteză poate fi înţeles din interpretarea pe care o face celor două intrări. Vohodul Mic sau Intrarea Mică (*He mikros eisodos*) este interpretat în Rugăciunea Intrării care îl acompaniază în termeni cosmici – un text tradiţional ce se regăseşte în toate manuscrisele euchologice bizantine şi cunoscut cu siguranţă de Gherman[107]. Totuşi, el abandonează acest simbolism tradiţional, preferând o interpretare istorico-salvifică a Intrării ca imagine a venirii lui Hristos în lume:

---

[106] Taft, *Liturgy*.

[107] Rugăciunea este citată mai sus în secţiunea finală a capitolului 3.

„Intrarea Evangheliei ne arată venirea Fiului lui Dumnezeu în această lume, așa cum spune apostolul: «Și iarăși, când aduce în lume pe Cel întâi născut; EI zice: «Și să se închine Lui toți îngerii lui Dumnezeu.» (Evrei 1:6).”[108]

În altă parte, Gherman pur și simplu juxtapune cele două interpretări. De exemplu, el face acest lucru explicând Vohodul Mare sau Intrarea Mare (*He megale eisodos*), interpretat în textul liturgic prin cântarea Heruvicului, care îl însoțește, și care a fost introdus în Liturghie pe vremea lui Iustin II în 573-574:

„Noi, care pe heruvimi cu taină închipuim și făcătoarei de viață Treimi întreit-sfântă cântare aducem, toată grija cea lumească să o lepădăm. Ca pe împăratul tuturor, să primim pe Cel înconjurat în chip nevăzut de cetele îngerești. Aliluia, aliluia, aliluia.”

Gherman nu abandonează ermineutica textului liturgic:

„Prin procesiunea diaconilor și prin mersul cu ripidele, adică prin istoria reprezentării serafimilor, imnul Heruvimic arată împreuna-intrare a sfinților și a drepților, dinaintea puterilor cerești și a cetelor îngerești, care merg nevăzut înaintea lui Hristos, Marele împărat, aducând Jertfa cea de Taină...(37)”

Totuși, el îmbogățește textul cu o nouă interpretare istorică:

„De asemenea este o imitatare a îngropării lui Hristos; după cum Iosif, coborând trupul de pe cruce, l-a învelit cu giulgiu curat și, ungându-l cu (uleiuri) aromate și cu miruri, împreună cu Nicodim

---

[108] Îl citez pe Gherman conform numerotației capitolelor din textul lui P. Meyendorff, *Germanus*; traducerile însă îmi aparțin: Taft, *Liturgy*, i-au fost făcute înainte ca Meyendorff să fi publicat versiunea sa. [vezi și trad. rom. Pr. N. Petrescu, Ed. Anastasia, București 2000 și Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova 2005]. (Cel puțin cu privire la textul menționat de Taft, traducerea românească nu ni se pare de o foarte mare acurateță. Credem că nici traducerea pe care o prezintă Taft, după care am încercat o traducere personală, nu este de cea mai bună calitate – n.tr.)

l-a dus şi l-a îngropat într-un mormânt nou, săpat în stâncă. Altarul este şi preînchipuirea (antitip) acelui Sfânt Mormânt, iar locul în care este aşezat, în care a fost pus Sfântul şi Preacutratul Trup, este Sfânta masă. (37)."

Această suprapunere a unei tradiţii literale peste una mai veche, cu un sens mistic, a coincis cu începutul luptei împotriva iconoclasmului (726-843). Acestea s-au petrecut în vremea în care schimbările din pietatea bizantină au dus la o asemenea creştere a cultului icoanelor încât ortodoxia s-a trezit prinsă într-o luptă pe viaţă şi pe moarte care trebuia să apere această nouă expresie a unui realism-întrupat împotriva reacţiei conservatoare ce promova un spiritualism mai simbolic şi, în cele de urmă, iconoclast.

Simbolismul şi portretizarea nu sunt acelaşi lucru nici în artă şi nici în liturghie[109]. Efectul noii mentalităţi, mai literale, a putut fi imediat detectat în trei moduri diferite: [1] în mistagogia reprezentaţională integrată de Gherman în tradiţia maximiană în anul 730; [2] în condamnarea de către Sinodul VII Ecumenic (787) a învăţăturilor sinodului iconoclast de la Heria

---

[109] Cu privire la aceasta, vezi remarcile lui Mango, *Mosaics* 48, referitoare la cele trei principii ale decorării bisericii bizantine: aranjare ierarhică, selectivitate şi explicitate, aşa cum s-au cristalizat ele în *sistemul clasic* la sfârşitul secolului al IX-lea. Mango scrie: Principiul explicităţii era, într-un anume sens, refuzul simbolismului... La sfârşitul sec. al VII-lea, Sinodul Quinisext, în faimosul său Canon 82, interzicea reprezentarea lui Hristos sub chipul unui miel. În locul acestui simbol (*typos*), reprezentarea antropomorfă trebuia să prevaleze... Întreaga controversă iconoclastă poate fi văzută în acest context: o luptă între simbol (crucea, simbolul favorit al iconoclaştilor, fiind privită ca *typos par excellence*) şi imaginea realistă (*eikon*). În anul 843 problema a fost mai bine clarificată în aşa numitul *Synodikon al Ortodoxiei*... Cu alte cuvinte, arta religioasă bizantină din secolul al IX-lea cerea realism, nu simbolism."

(754) care afirma că Euharistia este singurul simbol valabil al Iui Hristos[110]; şi [3], în cele din urmă – aşa cum sper să arăt în capitolul 6 – în programul iconografic al Bisericii Bizanţului de mijloc.

[110] J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* 13:264; Mango, *Art* 166.

capitolul 5

ERA STUDITĂ

Perioada dintre anul 800 şi cucerirea latină a Constantinopolului din anii 1204-1261 a fost, în general, una de recuperare şi de consolidare pentru întreg Imperiul Bizantin. De-a lungul acestei perioade, au existat atât momente de cădere şi momente de înălţare. Perioada renaşterii, începută sub dinastia macedoneană a fost urmată în anul 1071 de un colaps la frontiere, datorită victoriilor lui Norman şi Seljuk care au dus la pierderea definitivă a Italiei şi au lăsat Asia Mică la îndemâna turcilor. A urmat apoi o revenire parţială sub comneni în anii 1081-1204.

Pentru Biserică, slăbită de un secol de iconoclasm şi de înstrăinarea şi conflictul în creştere dintre Răsărit şi Apus, această perioadă s-a caracterizat printr-o mai mare autoritate a puterii imperiale asupra patriarhiilor precum şi de o mai puternică monasticizare a vieţii liturgice şi ecleziale[111]. Biruinţa

[111] Cu privire la monahismul bizantin, vezi Taft, *Bibliography*, 1-28, la care se poate adăuga C. Capezzi, *Origine e sviluppo del monachesimo nell'area di Constantinopoli fino a Giustiniano*, în *Storia Europea. Il monachesimo nel primo*

asupra iconoclasmului din anul 843, care a fost de fapt o victorie a monahilor, a contribuit la demoralizarea clerului secular şi la o creştere semnificativă a influenţei monahale. Abia în timpul luptei iconoclaste şi ca urmare a consecinţelor sale călugării au ajuns să joace un rol dominant în ierarhia Bisericii Ortodoxe şi în istoria liturghiei acesteia[112]. În general, acest fapt s-a datorat autorităţii Sf. Theodor, stareţ la Stoudion († 826), care în anul 799 şi-a adus călugării din Sakkoudion (Bithinia) în spaţiul mai sigur al capitalei[113]. Aici ei au găsit adăpost în Mănăstirea Stoudion, care data din secolul al V-lea, dar care acum era în paragină; în scurt timp au refăcut-o, inaugurând era reformei studite[114].

---

miilenio. Convegno internazionale di studi, Roma, 24-25 febbraio 1989, Casamari, 26 febbraio 1989. Atti (Roma 1989) 79-97.

[112] Vezi H.G. Beck, *Das byzantinische Jahrtausend* (Müchen 1978) 210-11. Deşi istoria monahismului în Constantinopol rămâne a fi scrisă pe viitor, studiul lui Dagron cu privire la originile şi rolul de început al călugărilor este fundamental: *Les moines.* Cu privire la condiţia clerului secular în perioadele bizantine, de mijloc şi târziu, vezi C. Cupane, *Una classe sociale dimenticata: il basso clero metropolitane,* în H. Hunger (ed.), *Studien zum Patriarchatsregister von Konstantinopel,* Osterreichischen Akademie der Wiessenschaften, phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte 383 (Viena 1981) I, 66-79; L. Oeconomos, *L'etat intellectuel et moral des byzantins vers le milieu du XIVe siccle d'apres une page de Joseph Bryennios,* în Melanges Charles Diehl, Paris 1930; l, 225-233; Nicol 98 ş.u.

[113] Un studiu asupra vieţii şi operei Sf. Theodor ar fi extrem de necesar. Până atunci, două studii mai vechi, deşi depăşite, rămân foarte folositoare: A.P. Dobroklonskij, *Prepodobnyi Fedor, ispovednik i igumen studijskij,* I. Chast', *Ego epoxa, zhizhn, i dejatel nost* (Odessa 1913); II. C hast', *Ego tvorenija.* Vypusk 1 (Odessa 1914); *Alice Gardner, Theodore of Studium. His Life and Times* (Londra 1905).

[114] Mănăstirea Stoudion, întemeiată în anul 463, era o casă a călugărilor *akoimetoi,* despre care am vorbit în capitolul precedent (nota 103): Dagron, *Les moines,* 236 şi nota 46. Pentru studii cu privire la reforma studită, vezi Taft, *Bibliography,* 358-359.

Biruinţa Ortodoxiei şi reforma liturgică

Progresele recente în ceea ce priveşte studiul manuscriselor Molitfelnicului bizantin confirmă faptul că iconoclasmul a fost un moment de cotitură în istoria liturghiei bizantine[115]. Molitfelnicul (Evhologhion) conţine rugăciunile folosite de către oficianţi (episcopi sau preoţi) în cadrul oricărui serviciu liturgic. Cartea omologă apuseană cea mai asemănătoare ar fi Sacramentarul. Asemeni vechilor Sacramentare romane, Moitfelnicul nu a fost o carte uniformizată: nu există două manuscrise ale Molitfelnicului care să fie identice. Studiile aflate încă în desfăşurare cu privire la Molitfelnic, realizate în special de către Miguel Arranz, S.J.[116] şi doctoranzii săi de la Institutul Pontifical Oriental elaborează încă o taxonomie a acestor manuscrise ale Moltfelnicului[117]. Aceste studii confirmă şi dezvoltă criteriile formulate anterior de către alţi cercetători cum sunt răposatul Dom Anselm Strittmatter, O.S.B., de Abaţia Sf. Anselm din Washington, şi Andre Jacob. Aceşti

---

[115] Arranz, *Sacrements*, 1.1, OCP 48 (1982) 322-323; Taft. *Liturgy*, 46,72.

[116] În plus faţă de seria sa de cincisprezece articole cu privire la Ceasurile canonice şi alte slujbe din Molitfelnicul constantinopolitan în OCP 37 (1971)- 48 (1982), şi alte studii ocazionale pe această temă, enumerate în Taft, *Bibliography*, 29-30, 49-61, 157, şi id., *Mt. Athos* 180 nota 7: vezi Arranz, *Euchologe slave*, id., *Sacrements*, I-II-III.

[117] Vezi remarcile lui Arranz, *Euchologe slave*, 21-23; id., *Sacrements* I.1: OCP 48 (1982) 330-335; Parenti, *Influssi*, 153 ş.u.: id., *L'Eucohgio manoscritto Gb IV (X secolo) della Biblioteca di Grottaferrata*, Edizione (disertaţie de doctorat – Institutul Pontifical Oriental, sub îndrumarea lui M. Arranz); Thiermeyer, *Ottoboni gr. 434*, 85 ş.u.; Stephan J. Koster, *Das Euchologion Sevaslianov* 474 (X/XI Jhdt.) *der Staatsbibliothek Lenin in Moskau* (disertaţe de doctorat sub îndrumarea lui M. Arranz, 1991, nepublicată, 25 ş.u.). Mulţumesc de asemenea lui S. Parenti pentru numeroasele sugestii pertinente cu privire la acest capitol, în special cele legate de natura şi istoria Molitfelnicului.

pionieri în domeniu au făcut mai întâi deosebirea dintre diferitele familii şi subfamilii ale manuscriselor Molitfelnicului şi sursele constantinopolitane de cele de la „periferia liturgică bizantină"[118], mai cu seamă cele din centrele monahale din sudul Italiei şi din Muntele Sinai, înainte de creşterea importanţei Muntelui Athos în perioada următoare[119].

Această tipologie, aşa cum este elaborată de către Parenti, identifică un „vechi proto-formular" sau pre-iconoclast, existent doar în manuscrisele din Palestina/Sinai şi în sudul Italiei, acestea din urmă caracterizându-se prin interpolări orientale.[120] Acest formular pre-iconoclast îşi are originea cu mult înainte în vechi izvoare ale tradiţiei constantino-politane acum dispărute, ale căror elemente pot fi identificate în manuscrisele existente. Ulterior, începând cu epoca studită, s-a dezvoltat o nouă redactare a Molitfelnicului. Parenti îl numeşte „Molitfelnicul post-iconoclast". Acesta a fost identificat în trei tradiţii diferite (constantinopolitană[121], italo-grecească, bizantino-palestiniană) şi în câteva tipuri clare (catedral, parohial, monastic şi mixt; episcopal sau presbiteral), în funcţie de utilizarea lor liturgică[122].

---

[118] Expresia este a lui Parenti. Bibliografia relevantă esenţială a lui Strittmatter şi Jacob, în Parenti, *Osservazioni* 146-148.

[119] Cf. Taft, *Mt. Athos.*

[120] Parenti, *Osservazioni* şi *Influssi*; cf. şi id., *Tradizione liturgica dell' Italia meridionale bizantina*, în L'altra Europa XIV = 5 [227] (settembre-ottobre 1989) 41-55; Jacob, *Tradition*; Taft, *Great Entrance, XXXII.*

[121] Un exemplu clasic este *Evhologhionul patriarhal al Marii Biserici* din Codex Paris Coislin 213 (1027) la care s-a făcut referinţă în capitolul 4, nota 94.

[122] Parenti, *Influssi* 153-155; id., *Osservazioni* 151-153; Thiermeyer, *Ottoboni gr. 434*, 85-94.

Anumite caracteristici comune „noului Molitfelnic" în toate aceste tradiţii constituie dovada unei reforme liturgice iniţiate la Constantinopol după Triumful Ortodoxiei din anul 843. Această reformă s-a răspândit gradual spre periferie unde, aşa cum s-a întâmplat şi în alte perioade din istoriei liturghiei, reforma a întâmpinat o rezisttenţă mai mare: schimbările au fost introduse mai încet, în timp ce unele elemente ale vechiului Molitfelnic au fost păstrate cu încăpăţânare, iar particularităţile locale nu au fost complet abandonate. Manuscrisele existente arată că Palestina, datorită centrelor sale monahale aflate într-o strânsă legătură cu mănăstirile studite ale capitale pe parcursul crizei iconoclaste, a adoptat schimbările aproape imediat. În schimb, înainte de sec. XI, sudul Italiei a adoptat aceste schimbări, gradual; abia după această dată schimbările s-au făcut simţite mai puternic şi acolo[123]. Deşi în mod justificat Parenti o numeşte o „adevărată reformă liturgică"[124], a fost totuşi una graduală. Această reformă poate fi asemănată mai curând cu modificările liturgice ale Ritului roman iniţiate sub Pius X şi continuate într-un tempo ridicat în timpul pontificatului lui Pius XII şi până la Vatican II, decât cu planificata şi rapida reformă, dictată de sus şi implementată din mişcare de către acel Sinod (Conciliul II Vatican, n.n.)

Aparent, reforma liturgică bizantină a început odată cu victoria asupra iconoclasmului, în timpul scurtului patriarhat al Sfântului Methodiu I (4 martie 843 - 14 iunie 847), care este considerat autorul câtorva

[123] Parenti, *Osservazioni*, 151-153.
[124] Ibid. 151; Parenti, *Influssi* 173-174.

canoane la utrenie şi a câtorva *idiomele* sau refrene festive cu melodie proprie, precum şi autorul Rânduielii Logodnei, a Cununiei şi a celei de-A doua Cununii[125]. Oricum, pentru scopul nostru mai importantă este o altă inovaţie liturgică: *Rânduiala pentru cei convertiţi în funcţie de vârstă şi circumstanţe*, alcătuită, se pare, de însuşi Methodiu. Cunoscut ca *Diataxa lui Methodie*, acest nou Rit pentru reprimirea apostaţilor a devenit una dintre caracteristicile distinctive ale *Noului Molitfelnic*[126].

Methodiu, născut în Siracuza, a devenit călugăr şi egumen în Bithynia, în nord-vestul Asiei Mici, dincolo de Bosfor şi Marmara. El a fost „patriarhul restaurării", ce a urmat ultimului patriarh iconoclast, învăţatul Ioan VIII Gramaticul, depus în anul 843, eveniment ce marca sfârşitul unei ere[127]. Victoria iconodulilor – Biruinţa Ortodoxiei (sărbă-torită mai apoi ca Duminica Ortodoxiei, prima duminică din Postul Mare) – a fost inaugurată într-un mod tipic

---

[125] Lucrările şi manuscrisele sale sunt enumerate în J.B. Pita, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta* (Roma 1868) II, 353-355. Datorez această informaţie studentului meu, S. Parenti.

[126] Ibid. 354, enumeră douăzeci şi patru de manuscrise ce conţin *Diataxa*; cu privire la aceasta vezi M. Arranz, *La 'Diataxis' du Patriarche Methode pour la reconcilioation des apostats*, în OCP 56 (1990) 283-322; id., *Circonstances et consequences liturgiques du Concile ds Ferrare-Florence*, în G. Alberigo (ed.), *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989*, în Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 97 (Louvain 1991) 425; cf., de asemenea, id., *Sacrements* 1.10, OCP 55 (1989) 318-319 nota 2; id., *Evolution des rites d'incorporation et de readmission dans l'Eglise, selon l'Euchologe byzantin*, în Gestes et paroles dans les diverses familles liurgiques, BELS 14 (Roma 1978) 31-75, aici 50-71, 71 ş.u.; id., *Euchologe slave* 40-42.

[127] Cu privire la Methodius, vezi Pitra (supra, nota 124) 351-365; V. Grumel, *La politique religieuse du patriarche Saint Méthode. Iconoclastes et studites*, în *Echos d'orient* 34 (1935) 385-401; A. Kazhdan, *Methodios I*, în ODB 2:1355.

constantinopolitan: o procesiune staţională pornită de la Biserica Născătoarei din Vlaherne – fortăreaţa iconodulilor din capitală, până la Biserica Sf. Sofia, preluată astfel în mod solemn de la eretici. Alături de Patriarhul Methodiu şi clerul iconodul se aflau împărăteasa Theodora (842-846), iconofilă pioasă, dimpreună cu suita sa şi sfetnicul său de încredere, eunucul Theoktist, cel care a orchestrat acest deznodământ fericit[128].

De o semnificaţie liturgică şi mai mare decât *Diataxa lui Methodius* sau *Duminica Ortodoxiei* au fost reformele consistente ale Liturghiei Euharistice a Marii Biserici, adoptate în aceeaşi perioadă. O reducere a Liturghiei Sf. Ioan Hrisostom, deopotrivă cu amendamente introduse în textul anaforalei, mai cu seamă revizuiri stilistice şi asimilări din textul Anaforalei Sf. Vasile, apăruseră deja spre sfârşitul mileniului[129]. Această nouă redactare a Liturghiei lui Hrisostom a înlocuit în cele din urmă Liturghia Sf. Vasîlc, ca formular principal al Euharistiei Bisericii Bizantine. Liturghia Sf. Vasile a fost gradual eliminată, fiind folosită, în ciclul mobil, în Duminicile Postului Mare, în Joia Mare. în Sâmbăta Marc; în ciclul fix, era folosită la sărbătoarea Sf. Vasile (1 ianuarie) şi în ajunul Crăciunului şi Bobotezei cu excepţia cazurilor în care acestea cădeau într-o zi de sâmbătă sau duminică, Liturghia Sf. Vasile fiind atunci celebrată chiar

---

[128] Cf. J. Gouillard, *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Edition et commentaire*, în *Travaux et memoires* 2 (1967) 120-129; P.A. Hollingsworth, *Theoktistos*, în ODB 3:2056; id. Împreună cu A. Kazhdan & A. Cutler, *Triumph of „Orthodoxy"*, în ODB 3:2122-2123; Pitra, 351.

[129] O analiză pertinentă şi bibliografie relevantă în Parenti, *Osservazioni*; cf. Taft, *Great Entrance*, XXXI-XXXIV.

în zilele de sărbătoare[130]. Gregor Hanke, O.S.B., pregătind un studiu cu privire la Sfânta Liturghie oficiată conform Ritului Marii Biserici, a semnalat şi el schimbări în manuscrisele Psaltirii Liturgice bizantine din acea perioadă[131]. în acest caz, ca şi în cel al Molitfelnic-ului, redactările vechi şi noi au continuat să fie folosite împreună din secolul al IX-Iea până la sfârşitul secolului al XI-lea, iar sursele arată încordarea celor care erau pentru şi a celor care erau împotriva schimbărilor[132]. Abia la sfârşitul secolului al XII-lea a câştigat noua redactare.

În ciuda acestor schimbări, din punct de vedere liturgic, deşi pare surprinzător, liturghia bizantină catedrală/parohială era mult mai conser-vatoare decât oficiul monastic. Modificările din Molitfelnic iniţiate în acea vreme au fost mai mult o chestiune de armonizare, decât de revizuire majoră. Astfel, Arranz poate afirma că, între secolele al VIII-lea şi al XIV-lea, liturghia Constantinopolului nu s-a schimbat decât puţin[133]. În urma reformei, se poate observa ceea ce Parenti a numit o tendinţă puternică de „atrofiere oraţională": mult mai multe rugăciuni fiind scoase din uz, decât cele înlocuite de alte forme de creativitate liturgică, deşi particularităţi locale continuă să apară la periferie.

---

[130] Alte elemente ale reformei în Thiermeycr, *Ottoboni gr. 434*, 88-89.

[131] Comunicări personale; cf. Thiermeyer, *Ottoboni gr. 434*, 92.

[132] Studentul meu, A.-A. Thiermeyer demonstrează acest lucru în studiul care urmează să apară – *Diataxis des Codex Barberini gr. 316.*

[133] *Euchologe slave*, 23.

Dezvoltarea ritului monastic: poveste a două oraşe

În mănăstirile studite, creativitatea liturgică, alimentată de apriga opoziţie faţă de iconoclasm, se derula repede. Am notat deja schimbările din Psaltirea Liturgică. Acestea au fost rezultatul direct al monasticizării în creştere a Bisericii Ortodoxe în perioada post-iconoclastă. În ciuda numeroaselor probleme pe care călugării studiţi le-au întâmpinat din partea noului patriarh Methodius, care, după părerea lor, era prea blând cu foştii iconoclaşti[134], victoria asupra iconoclasmului i-a adus pe călugării din Constantinopol într-o poziţie avantajoasă faţă de clerul parohial. Mănăstirile au devenit mai bogate, mai autonome şi mai numeroase mai ales în zonele urbane. După perioada bizantină timpurie, au fost construite mult mai multe mănăstiri, decât biserici parohiale[135].

După cum pentru cult, rămăşiţele istorice ale Ritului Bizantin, chiar dacă mai puţin importante pentru *istoria mentalităţilor*, reflectă această simbioză dintre catedrală şi mănăstire: mai întâi ca o continuă „Poveste a două oraşe": Constantinopolul şi Ierusalimul[136], apoi ca o „Poveste a două «Pustii» monasti-

---

[134] Vezi Grumel, *La politique...* (nota 126 de mai sus): J. Darrouzès, *Le patriarche Methode contre les iconoclastes et les Stoudites*, în *Revue des etudes byzantines* 45 (1987) 15-57; I. Doens, Ch. Hannick, *Das Periorismos-Dekret des Patriarchen Methodios I.* gegen die Studiten Naukratios und Athanasios, JöB 22 (1983) 93-102.

[135] Mango, *Architecture* 197-198 şi cap. 7-8 passim.

[136] Am arătat acest lucru în Taft, *A Tale of Two Cities*; idem, *Paschal Triduum.*

ce": Palestina şi Muntele Athos, ca o poveste finală, în sinteza isihastă a secolului al XIV-lea[137].

O numesc „poveste continuă", pentru că acesta nu este începutul, ci continuarea sa. Chiar şi înainte de perioada aflată aici în discuţie, după cum liturghia constantinopolitană era influenţată de practici palestiniene, o bizantinizare graduală a liturghiei hagiopolite era de asemenea în desfăşurare: un proces sprijinit, fără îndoială, de supremaţia Patriarhiei de Constantinipol în tot Răsăritul începând de la sfârşitul antichităţii târzii.

Potrivit lui Dmitrievskij, înainte de secolul al VII-lea, Ierusalimul a condus din punct de vedere liturgic, exercitându-şi influenţa asupra Constantinopolului. Din prima jumătate a secolului al VII-lea, influenţa a devenit reciprocă, Constantinopolul fiind atât sursă, cât şi receptor al difuzării liturghiei. Aceasta a continuat în perioada post-iconoclastă, când Marea Biserică a ieşit victorioasă din înfruntare, cu o unitate şi putere reînnoite. Spre sfârşitul mileniului, tendinţa s-a inversat, Constantinopolul dominând de aici înainte marginile imperiului din punct de vedere liturgic[138].

Cel mai vechi manuscris existent, cu privire la Liturghia Euharistică a Sf. Iacob de la Ierusalim,

---

[137] Vezi mai detaliat în Taft, *Mt. Athos*.

[138] Cf. A.A. Dmitrievskij, *Drevnejshie patriarschie tipikony: Svjatogrobskij, Ierusalimskij i Velikoj Konstantinopol'skoj Tserkvi*, (Kiev 1907), cap. 3; A. Baumstark, *Denkmäler der Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus*, OC seria 3, vol. 2 (1927) 1-32; id., *Die Heiligtümer des byzantinischen Jerusalems nach einer übersehenen Urkunde*, OC 5 (1905) 227-289, în special 282-89; R. Taft, *A Proper Offertory Chant for Easter in Some Slavonic Manusripts*, OCP 36 (1970) 440-42: Thiermeyer, *Ottoboni gr. 434*, 91.

rotulul Vatican Gr. 2282, datând din secolul al IX-lea[139], conţine dovezi clare ale acestei bizantinizări, aflată deja în curs. Într-adevăr, de-a lungul acestei perioade, bizantinizarea liturgică a patriarhiilor ortodoxe din Alexandria, Antiohia şi Ierusalim, slăbite treptat de monofizitism, de cuceririle islamice şi de cruciade, s-a desfăşurat repede. A fost sprijinită în special de către Theodor IV Balsamon, „patriarhul absent" al Antiohiei (1186-1203), rezident în Constantinopol[140]. Pe la sfârşitul secolului al XIII-lea procesul era mai mult sau mai puţin încheiat în Alexandria şi Antiohia, deşi Liturghia Sf. Iacob a rămas în uz mai mult decât în patriarhia Ierusalimului, iar manuscrisele greceşti ale liturghiilor melkite, non-bizantine, au continuat să fie copiate până la sfârşitul Bizanţului[141].

Mai importantă pentru istoria ritului bizantin a fost evoluţia sa internă: nu felul în care, în cele din urmă, ritul constantinopolitan a înlocuit celelalte rituri ortodoxe, ci mai degrabă felul în care ritul ierusalimitean a influenţat ritul constantinopolitan.

---

[139] B.-Ch. Mercier (ed.), *La Liturgie de S. Jacques. Edition critique, avec traduction latine*, în *Patrologia Orientalis* 26.2 (Paris 1946) 115-256.

[140] Vezi PG 137:621; 138:953.

[141] Istoria acestei dezvoltări rămâne a fi scrisă. Totuşi, vezi J. Nasrallah, *La Liturgie des Patriarcats melchites de 969 à 1300*, OC 71 (1987) 156-181; şi studiile mai vechi, încă folositoare, ale lui C. Korolevsky (Karalevsky), *Histoire des patriarcats melkites (Alexandrie, Antioche, Jerusalem) depuis le schisme monophysite du sixieme siecle jusqu'a nos jours*, II-III (Roma 1910-1911) I, 5-9, 12-21; id. (C. Charon), *Le rite byzantine et la liturgie chrysostomienne dans les patriarcats melkites (Alexandrie-Antioche-Jerusaleme), XPYCOCTOMIKA. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo, a cura del comitado per il XV centenario della sua morte, 407-1907* (Roma 1908) 473-497; P. de Meester, *Grecques (liturgies), Dictionnaire d'archeologie chretien et de liturgie* VI.2:1605-1608.

Aceast fapt s-a datorat unor circumstanţe externe. De acum înainte schimbările aveau să se petreacă pe scena mănăstirilor: mai întâi a celor din Palestina şi Constantinopol iar apoi, în secolul al XIV-lea, a celor de pe Muntele Athos[142]. Deşi aspectele acestei interacţiuni sunt departe de a fi clarificate, liniile sale generale pot fi însumate după cum urmează.

După prima fază a crizei iconoclaste (726-787), în timp ce toate riturile Marii Biserici, deja dezvoltate, au continuat să fie în uz chiar şi după ce imperiul alunecase în epoca întunecată, seminţele unui nou izvor germinau deja în mănăstirile confederaţiei studite. În vremea reformei studite, noua viziune reprezentaţională a liturghiei prinsese deja rădăcini, iar liderul reformei studite, Sf. Theodor, a adoptat-o fără rezerve:

> *„Nu credeţi că dumnezeiescul Mir trebuie văzut ca typos al lui Hristos, sfânta Masă ca mormântul Său de viaţă dătător, acoperământul ca cel în care El a fost îngropat, copia ca cea care I-a străpuns coasta, iar buretele ca cel în care El a primit oţetul? Lăsaţi de-o parte toate acestea şi ce va mai rămâne să facă prezent dumnezeieştile taine?"* [143]

Toate acestea sunt, totuşi, viziuni împrumutate iar locul central al Sf. Teodor în istoria cultului bizantin nu stă în adoptarea acestei concepţii, ci a unui nivel de înţelegere mai pragmatic. Interesul său era biruinţa asupra iconoclasmului şi reforma monahală. De aceea el a chemat în mănăstirea sa nişte călugări din deşertul iudaic, de la Mănăstirea Sf. Sava, decizie cu adânci consecinţe pentru istoria ulterioară a Ritului bizantin.

---

[142] Vezi Taft, *Mt. Athos.*

[143] *Kephalaia adv. iconomachos 1*, PG 99:489B, traducere engleză din Schulz, 62.

Mănăstirea Sf. Sava a cunoscut o renaştere remarcabilă după revigorarea ce a urmat atacului persan din 614. În timpul acestei renaşteri putem fixa explozia imnografiei liturgice savaitice, imne pe care Teodor le-a considerat o călăuză sigură ortodoxiei în lupta contra ereticilor[144]. Acest oficiu liturgic de la Sf. Sava, şi nu *Akolouthia ton akoimeton* (rânduiala călugărilor neadormiţi), pe atunci în uz în mănăstirile capitalei, a fost cea pe care studiţii au îmbinat-o cu părţi din *Asmatike Akolouthia* (rânduiala cântată) – oficiul liturgic al Marii Biserici, pentru a crea oficiul liturgic hibrid studit: Orologhionul [Ceaslovul] palestinian cu psalmodia şi imnografia sa grefate pe scheletul ecteniilor şi rugăciunilor din Molitfelnicul Marii Biserici.

Împrăştiată la început în colecţii disparate de canoane, stihiri, condace, tropare, katisme, această nouă poezie a fost codificată mai târziu în antologii bizantine pe zile obişnuite (Octoihul: sec. VIII[145]), Postul Mare (Triodul: sec. X) şi zilele sfinţilor (Mineiul: sec. X), cicluri ale anului liturgic, iniţiate în secolele indicate[146]. Pe măsură ce acest material se aduna, determinând o interferenţă a ciclurilor concurente, s-a simţit nevoia de a se face rânduială în „traficul" mereu crescând. Astfel, la începutul mileniului doi un nou tip de carte monahală, Tipikonul

---

[144] Ep.II, 15-16, PG 99:1160-1168

[145] Manuscrisele au început să unifice acest material pentru duminici, începând din secolul al VIII-lea, dar numele de „Okloechos" a apărut prima dată în secolul al XI-lea. Îi sunt recunoscător studentei mele, Elena Veikovska, pentru că mi-a sugerat cel mai vechi Minei în manuscris.

[146] Cu privire la aceste cărţi, vezi articolele mele în ODB.

dezvoltat, a început să apară pentru a regulariza interferenţa şi concurenţa dintre cele trei cicluri[147].

La început, Tipik-ul studit din prima generaţie, la fel ca Regula Sf. Benedict în Apus[148], a fost un ceva mai mult decât o colecţie de reguli monahale simple şi câteva rudimentare reglementări liturgice. Însă aceste reglementări liturgice sunt în mod evident de provenienţă studită; acestea s-au răspândit repede din Constantinopol spre alte centre monahale ortodoxe. Regula fundamentală aghioritică de la începuturile monahismului atonit – *Hypotyposis*-ul Sf. Atanasie de la Marea Lavră, scrisă de către Atanasie însuşi, la puţin timp după întemeierea Marii Lavre (962-963), nu este decât o uşoară retuşare a *Hypotyposis*-ului studit[149].

Acest Tipikon de tip studit a devenit tot mai rafinat din punct de vedere liturgic, în măsura în care sinteza practicilor constantinopolitane şi savaitice progresa. Primul Tipikon studit mai dezvoltat a fost com-

---

147 Cu privire la Tipikon, vezi Taft, *Bibliography*, (notele 29-47); vezi de asemenea şi id. articolele din ODB: *Liturgical Typikon*; *Typikon of the Great Church*; *Stoudite Typika*; *Sabaitic Typika;* A. Skaf, *Typika*, în *Dictionnaire de spiritualite* 15 (Paris 191) 3358-1371; şi, mai ales, Abraham-Andreas Thiermeyer, *Das Typikon-Ktetorikon und sein literarhistorischer Kontext*, ce urmează să apară în OCP. Acest studiu, din cadrul tezei de licenţă din anul 1990 a lui Thiermeyer, scrisă sub îndrumarea mea la Institutul Pontifical Oriental din Roma, constituie cea mai temeinică analiză şi tipologie Tipiconală disponibilă, care include şi o listă completă a Tipicoanelor existente, publicate şi nepublicate.

148 Cu privire la codificările liturgice şi regulile monastice latine vechi, vezi Taft, *Hours*, cap. 6-7.

149 În redactarea lor actuală, cele mai vechi reguli studite, Hypotyposis-ul Studit şi Hypotyposis-ul Sf. Athanasie de la Marea Lavră, datează din generaţia de după Sf. Theodor († 826) şi, respectiv, Sf. Athanasie, care a murit în primii ani ai secolului al XI-lea; cu privire la toate aceste documente vezi Taft, *Mt. Athos*, p. 182-184.

pus de către Alexis, egumen la Studion şi, mai apoi, patriarh al Constantinopolului (1025-1043), pentru o mănăstire pe care o fondase lângă capitală. Acest Tipik, păstrat azi doar în şase manuscrise slavone[150], a fost cel pe care Sf. Theodosie din Pecerska l-a tradus în slavonă în sec. XI şi pe care l-a introdus în Mănăstirea Lavra Pecerska din Kiev, leagăn al monahismului ortodox printre slavii răsăriteni. Ulterior, din Ucraina a trecut în Moscova şi întreaga Rusie[151].

Pe la începutul secolului al XII-lea, sinteza studită dezvoltată apăruse şi în Magna Graecia sub formă completă în Tipikon-ul lui San Salvatore din Messina (1131)[152]; prima dată în Athos la Mănăstirea Iviron, în Tipikon-ul lui George III Mt'acmindeli (aghioritul, 1009-1065)[153]. Tipikon-ul său, bazat pe originalul constantinopolitan grecesc, ce datează de dinainte de anul 906, a fost tradus în limba georgiană între anii 1042 şi 1044, înainte de păstorirea stareţului George. Acesta s-a păstrat în câteva manuscrise georgiene, dintre care cele mai vechi sunt din secolul al XI-lea[154]. Acest document cheie, în care aflăm prima

---

150 Manuscrisele sunt enumerate în D. Petras, *The Typikon of the Patriarch Alexis the Studite: Novgorod-Sf. Sophia 1136*, extrase dintr-o teză de doctorat la Institutul Pontifical Oriental sub conducerea lui M. Arranz (Cleveland 1991) 9-10, care cercetează şi dă o traducere parţială pentru al treilea cel mai vechi manuscris, codexul *Novgorod Sf. Sophia 1136* (sec. al XIII).

151 41. Taft, *Mt. Athos*, 184.

152 Arranz, *Typikon*.

153 Din Mt'acminda sau *The Holy Mountain*. George III era al optulea egumen al Lavrei Iviron şi a păstorit acolo din 1044 până în 1065, când s-a retras.

154 O documantaţie întreagă în Taft, *Mt. Athos* 185-6, la care adăugaţi studiul recent cu privire la Mănăstirea Iviron în una dintre lucrările lui George B. Martin-Hisard, La vie de Jean el Euthyme et le statut du

descriere completă a vieţii liturgice pe Muntele Athos, arată faptul că cea mai timpurie liturghie aghiorită a urmat obiceiurile studite, ce erau la acea vreme un amalgam de practici savaitice – *Phoshilaron* (Lumină Lină) – la vecernii, utrenia cu *canoane*, după model palestinian etc. amestecate cu Ritul Marii Biserici[155].

Această fuziune, încheiată la sfârşitul sec. XII, venea să adauge sobrietăţii rugăciunii monahale palestiniene o solemnitate rituală pe care Arranz o numeşte „o puternică culoare bizantină, un anume gust pentru tradiţia catedrală şi o semnificativă importanţă cântării, în detrimentul Psaltirii[156]. Toate acestea vor deveni caracteristici permanente ale liturghiei bizantine a Laudelor.

Până în secolul al XII-lea, acest rit studit – pe care Arranz îl numeşte „tradiţia apusului bizantin" (pentru a-l distinge de sinteza neo-sabaitică palestiniană sau „orientală") – a fost găsit pe Muntele Athos, în Rusia, Georgia şi Sudul Italiei.

Noua Săptămână Sfântă şi slujbele de Paşti

Parte integrantă a aceluiaşi interschimb monastic a fost formarea graduală a ritului Săptămânii Sfinte în Bizanţ şi a ritului Privegherii Pascale – sinteză de elemente din practicile liturgice de la Ierusalim şi Marea Biserică; sinteză care a început în această perioada dar a fost terminată în cea următoare[157].

---

monastère des Ibèires sur l'Athos, în *Revue des études byzanzines* 49 (1991) 67-142.

[155] Taft, *Mt. Athos*, 186.

[156] Arranz, *Matines* OCP 38 (1972) 85.

[157] S. Jeneras, *Le Vendredi-saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices*, AL 12 = SA 99 (Roma 1988] şi recenzia mea pe

Muzica bisericească

Schimbările operate în această perioadă s-au reflectat în fiecare din aspectele vieţii Bisericii bizantine. De exemplu, muzicologul Oliver Strunk a observat acelaşi proces în izvoarele disciplinei sale. În Constantinopol se văd mai întâi cele două tradiţii, cea catedrală şi cea monastică, paralele dar independente, (cea catedrală uşor proeminentă). Apoi, în funcţie de influenţele reciproce, ritul monastic preia gradual conducerea, devenind predominant în secolul XI[158]. În studiul său asupra *chinonicelor* bizantine târzii (cântece la împărtăşanie) Dimitri Conomos observă aceeaşi dialectică[159]. În cele mai vechi manuscrise muzicale bizantine, se găseau iniţial două tradiţii independente: o tradiţie a cântării monastice şi rămăşiţele unei melodii congregaţionale arhetipale, uniforme, timpurii[160]. Aceste două curente au mers la început fiecare pe drumul său, dar pe la mijlocul secolului al XI-lea amestecul dintre ele se poate observa în Triodul din Codexul *Vatopedi 1488* (cca.1050) şi în Codexul *Grottaferrata Gb 35* (1100).[161]

---

această temă în OCP 56 (1990) 227-29; G. Bertonière, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Churgh*, OCA 193 (Roma 1972) passim, mai ales 279-301; Taft, *Paschal Triduum*; id., *A Tale of Two Cities.*

158 Strunk, *Music* 137 şi passim.

159 Vezi Conomos, *Communion Cycle*; a se vedea şi recenziile mele pe această temă în OCP 54 (1988) 244-246, şi Worship 62 (1988) 554-557.

160 Conomos, *Communion Cycle, passim*, mai ales 65-71.

161 ibidem 67, citează din E. Follieri, O. Strunk (ed.), *Triodium Athoum*, MMB, Series principalis IX. 1-2 (Copenhaga,1975); O. Strunk (ed.), *Specimena notationum antiquiorum*, MMB, Series principalis VII (Copenhaga 1966) 34-42.

Arhitectura şi iconografia bisericii

Mult mai perceptibile la nivelul concret al pietăţii populare au fost schimbările din arhitectură, decoraţiile şi dispunerea liturgică a bisericii. Aşa cum a arătat Mathews, fiecare caracteristică a dispunerii originare a bisericii constantinopolitane s-a schimbat după iconoclasm. Cele mai notabile dintre acestea au fost stilul bisericesc cu o singură mare absidă, cu un atrium şi un nartex mare, cu multiple intrări dinspre monumentale şi dispuse pe toate părţile, inclusiv intrările dinspre exterior spre galeriile ce înconjurau nava pe toate părţile (cu excepţia celei de răsărit, unde era altarul). Înăuntru exista o extraordinară claritate a desenului arhitectural, fără nici o diviziune internă, fără abside laterale, pastoforii sau camere auxiliare la nivelul solului (skevophylakion-ul sau sacristia se afla înafară, într-o clădire separată). Canceliile altarului aveau un o formă ce permiteau vederea înăuntrul altarului. Intr-adevăr, ca şi cum se dorea o bună vizibilitate, altarul se afla în faţa absidei, nu înăuntrul acesteia, deoarece absida era ocupată de tronul episcopului şi de sintoron şi înălţată cu câteva trepte, astfel încât cel ce prezida să poată fi văzut cu uşurinţă. Amvonul monumental ocupa centrul navei, unit prin solee cu canceliile deschise înspre altar. Decoraţiunile, în general în mozaic, erau reduse la extrem.

În opoziţie, biserica post-iconoclastă, deseori foarte mică, s-a concentrat asupra interiorului: fără atrium sau intrări monumentale; Sf. Masă retrasă în noua triplă absidă ce ascundea altarul; destul de mică pentru putea fi acoperită cu fresce pe fiecare centi-

metru al suprafeţei interioare însă prea mică pentru a avea galerii, amvon şi solee monumentale, ori un sintoron înălţat; fără nevoia unui skevophylakion, din moment ce darurile erau pregătite acum în noul proscomidiar din absida laterală, pe partea nord-estică. O asemenea clădire a bisericii în stil provincial nu putea fi foarte diferită de predecesoarele sale pre-iconoclaste din capitală.[162]

Un nou Molitfeinic, un nou Tipikon, un nou oficiu liturgic, o nouă muzică liturgică, o nouă iconografie, o nouă arhitectură şi o nouă dispunere interioară a bisericii, o nouă mistagogie care să le interpreteze pe toate: sinteza Bizanţului de mijloc este acum completă.

[162] Mathews, *passim*, în special cap.4; Taft, *Great Entrance*, p. 179-191.

capitolul **6**

SINTEZA BIZANŢULUI DE MIJLOC

Dacă sinteza Bizanţului de mijloc reprezintă o schimbare faţă de ceea ce s-a petrecut în perioada Bizanţului timpuriu[163], nu doresc pe moment să mă refer la ceea ce nu era într-o deplină continuitate cu tradiţia ortodoxă. Bizanţul post-iconoclastic continuă să aibe la bază aceeaşi mistagogie şi acelaşi cult al icoanelor. Şi după cum am menţionat în capitolul 3, ambele dimensiuni ale acestei teologii – clădirea şi liturghia Bisericii ca oglindă a tainei mântuirii, clădirea şi liturghia Bisericii ca imagini cosmice şi eshatologice ale împărăţiei cereşti şi ale cultului acesteia – deja apăruseră în anul 730 în comentariul despre Liturghie şi biserică al lui Gherman, în care tainele erau reactualizate.

S-ar putea polemiza la nesfârşit pe chestiunea „Cine a fost mai întâi: oul sau găina?", dar scopul meu nu este de a dovedi dacă există o legătură cauzală (deşi

---

[163] La începutul lucrării (cap. 1, nota 21) am evitat să folosesc această diviziune a istoriei Bizanţului, dar în acest context se potriveşte destul de bine pentru perioada dintre iconoclasm şi ocupaţia latină.

cred că există) – între teoria iconodulă cu privire la imaginile religioase, pe de o parte, şi mistagogia mai reprezentaţională a anamnezei liturgice împreună cu concomitentele programe decorative, pe de altă parte. Dar toate trei, în acelaşi timp, au gâştigat o poziţie superioară în teologia şi arta bizantină şi reprezintă, după părerea mea, victoria pietăţii populare monahale asupra unei abordări mai spiritualizate şi mai simbolice a liturghiei[164].

Noua iconografie

Dacă interpretarea teologică a noii spiritualităţi a fost fixată în comentarii liturgice, putea fi comunicată maselor doar prin intermediul celebrărilor rituale şi a formei acestora: prin dispunerea liturgică şi decorarea clădirii bisericii, aşa cum au evoluat în bisericile bizantine la sfârşitul secolului al X-lea şi începutul secolului al XI-lea, în timpul erei studite de care ne-am ocupat în capitolul precedent.

Cu privire la decorarea reprezentaţională a bisericilor încă înaintea acestei perioade, avem dovezi din Palestina antichităţii târzii. La începutul sec. VI, retorul Choricius din Gaza descria Biserica Sf. Sergius din Gaza, construită probabil înainte de anul 536, ca fiind acoperită în întregime cu fresce ce cuprindeau peste douăzeci şi cinci de scene din viaţa lui Iisus, de la Bunavestire, la Înălţare[165]. Dar Gaza nu este

---

[164] Aceste chestiuni sunt tratate mult mai amănunţit în Taft. *Liturgy*.

[165] *Laudatio Marciani* I, 47-72. R. Foerster, E. Richtsteig (ed.). *Choricii Gazaei opera* (Leipzig L929) 78ff, citat în Mango, *Art*, 32-3, 60-68. O altă mărturie palestiniană atribuită lui Ioan Damaschinul este discursul împotriva împăratului iconoclast Constantine V Caballinus (741-775): *Adv. Constantinum Cabalinum*, PG 95:309-344; cu privire la decorarea bisericii, cf. cap. 3 şi 10,

Constantinopolul şi cea mai timpurie mărturie al unui asemenea program decorativ – încă în fază embrionară, deoarece nu avem menţiuni despre vreun ciclu de sărbători – în Ritul Marii Biserici este patriarhul Photius (858-867, 877-886), care descrie mozaicurile Bisericii Sfintei Fecioare din Pharos, din capela palatină sau altarul principal al Palatului Imperial.

> *„Pe tavan este pictată în cubuleţe de mozaic colorat silueta unui om care are trăsăturile lui Hristos. Ai putea spune că El veghează pământul şi se gândeşte la organizarea şi guvernarea acestuia, atât de perfect a fost inspirat pictorul să reprezinte în forme şi culori grija Creatorului pentru noi. In părţile concave de lângă vârful emisferei este reprezentat o mulţime de îngeri care îl însoţesc pe Dumnezeu. Absida care se ridică peste altar străluceşte de imaginea Fecioarei Maria, întinzându-şi braţele întărite pentru apărarea noastră şi pentru liniştea împăratului şi minunatele biruinţe asupra duşmanilor. Un cor de apostoli şi martiri, da, şi de profeţi, şi patriarhi, umplu şi înfrumuseţează cu chipurile lor întreaga biserică..."*[166]

Este posibil ca, anterior, martori oculari să fi atribuit sensuri simbolice diferitelor părţi ale clădirii bisericii constantinopolitane[167] deoarece a existat o

---

PG 95:313-316, 325-328. Această lucrare a fost scrisă de către Ioan din Ierusalim, sincel al patriarhului Theodor din Antiohia (750/51-773/4), în anul 764, şi a fost revizuită mai târziu în Constantinopol, în jurul anului 787. Cf. J.M. Hoeck, *Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung*, OCP 17 (1951) 26 nota 2, citându-l pe B.M. Melioranskij, *Georgij Kipirijanin i Ioann Ierusalimljanin, dva malizvestnyx bortso za pravoslavie v VIII veke* (St. Petersburg 1901). Schulz (52-54) analizează acest document şi citează din el pasajele relevante, în traducere engleză.

[166] Homili 10, 6. Tradus (uşor modificat) din C. Mango, *The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople* (Cambridge, Mass. 1958) 186; id., *Art* 186. La început, s-a considerat că această omilie se referea la Noua Biserică inaugurată în anul 880 sub Vasile I. În ceea ce priveşte reatribuirea sa, vezi id. şi R.J.H. Jenkins, *The Date and Significance of the Tenth Homily of Photius*, în DOP 9-10 (1955-1956) 123-140; Mango, *Art* 185.

[167] Mango, *Art*, 6, 13, 24, 57-60.

formă de artă reprezentaţională în biserica Sf. Sofia[168]. Dar utilizarea programelor artistice reprezentaţionale extensive a început abia în perioada Bizanţului de mijloc, care a urmat victoriei finale asupra iconoclasmului (843), când a fost elaborat un program iconografic care să exprime această viziune pentru cei care n-au avut la îndemână producţiile literare ale lui Gherman[169].

Aceste programe reflectă dublul simbolism al noii mistagogii pe care am văzut-o la Gherman: [1] simbolismul cosmic, viziunea „liturghiei cereşti", moştenită de la Maxim şi [2] simbolismul „iconomic" sau *istoría* anamnetică cu a sa descriptibilitate explicită a istoriei mântuirii. În descrierea cosmică sau ierarhică, biserica şi ritualul sunt o imagine a Bisericii acestui veac, în care harul divin este mijlocit celor din lume (din naos) de la lăcaşul sfânt (altar) şi slujba cerească (liturghia oficiată acolo) care, la rândul său, preînchipuie împlinirea sa viitoare (eshatologică), când vom intra cu slavă în acel lăcaş. Simeon al Tesalonicului (†1429), ultimul dintre mistagogii clasici

---

168 Ibid. 87, 89; cf, Mango, *Materials*, în *Mosaics*.

169 Cu privire la evoluţia decorării bisericii Bizanţului de mijloc vezi, mai ales, J. Lafontaine-Dosogne, *L'evolution du programme deoratif des eglises de 1071 à 1261*, în *Actes du XV^e Congrès international d'Etudes byzantines, Athènes-Septembre 1976* (Atena 1979) I, 287-329 + planches XXVI-XXXIII; de asemenea, O. Demus, *Byzantine Mosaic Decoration. Aspects of Monumental Art in Byzantium* (Londra 1948/New Rocheile, N.Y. 1976); O. Demus, E. Diez, *Byzantine Mosaics in Greece. Hosios Lucas and Daphni* (Cambridge, Mass. 1931); S. Dufrenne, *Les programmes iconographiques des eglises byzantines de Mistra*, Bibliothcque des CA IV (Paris 1970); E. Giordani, *Das mittelbyzantinische Ausschmuckungs-system als Ausdruck eines hieratischen Bildprogramms*, în Jahrbuch der osterreichischen byzantinischen Gesellschaft 1 (1951) 103-134; T.F. Mathews, *The Sequel to Nicaea II*, în *Byzantine Church Decoration*, Perkins Journal 41.3 (iulie 19SS) 11-21.

bizantini, a sintetizat această viziune în capitolul 131 al tratatului său, *Despre Sfântul Lăcaș*:

> *„Biserica, precum o casă a lui Dumnezeu, închipuie întreaga lume pentru că Dumnezeu este pretutindeni și peste toate. . . Altarul este chipul celor de peste ceruri și de deasupra, unde se spune că se află Tronul lui Dumnezeu și lăcașul Său. Acesta este Tronul pe care Masa îl reprezintă. Ierarhiile cerești se găsesc în multe locuri, dar aici sunt însoțite de preoți, care le înlocuiesc, iar episcopul îl reprezintă pe Hristos; biserica [nava] închipuie lumea văzută, cele de deasupra bisericii închipuie cerul cel văzut, cele de jos închipuie cele de pe pământ...în afara acestora se află regiunile inferioare și lumea ființelor care trăiesc dobitocește și nu au o viață superioară. Altarul îi primește înăuntru pe episcop, acesta îl reprezintă pe Iisus, Dumnezeu-Omul, de ale cărui puteri absolute se împărtășește. Ceilalți sfinți slujitori îi reprezintă pe Apostoli și mai ales pe arhangheli și pe îngeri, fiecare conform rangului său. Îi menționez pe Apostoli, episcopii și preoții împreună cu îngerii, deoarece nu există decât o singură Biserică în cer și pe pământ, din moment ce Dumnezeu a coborât și a trăit printre noi, făcând ceea ce a fost trimis să facă pentru noi. Și este o unică lucrare: jertfa Domnului nostru, comuniune și contemplare. Acest este săvârșită atât în ceruri, cât și pe pământ, dar cu această diferență: în ceruri este făcută fără acoperire sau simboluri, dar aici, pe pământ, este îndeplinită prin simboluri...'*[170]

În abordarea iconomică sau anamnetică, altarul împreună cu Sfânta Masă este în același timp Sfânta Sfintelor din Cortul Mărturiei, Cenacolul unde a avut loc Cina cea de Taină, Golgota răstignirii și Mormântul Sfânt al învierii, din care sfintele daruri ale Domnului cel Înviat – cuvântul, trupul și sângele Său – răzbat înafară pentru a ilumina lumea întunecată de păcat.

---

[170] PG 155:337-40 [Sfântul Simeon Arhiepiscopul Tesalonicului, *Tratat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe, după principii puse de Domnul nostru Iisus Hrisoos și urmașii Săi*, vol. 1, trad. rom., T. Teodorescu, Ed. Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, Suceava 2002].

Acest al doilea mod de abordare capătă la Gherman o formă mai consistentă:

> *„Altfel spus, Biserica este cerul pe pământ întru care locuieşte şi umblă Dumnezeul cel ceresc, închipuind răstignirea, îngroparea şi învierea lui Hristos, mai preaslăvită decât Cortul Mărturiei lui Moise, altarul curăţirii şi Sfânta Sfintelor, este preînchipuită de Patriarhi, temeluită pe Apostoli întru care este izbăvirea, preaîmpodobită în ierarhi, desăvârşită în martiri şi înălţată pe tronul cel cu sfintele lor moaşte [...] Sfânta Masă ţine locul mormântului în care a fost pus Hristos; pe ea ni se înfăţişează pâinea cea adevărată şi cerească, jertfa tainică şi nesângeroasă; Hristos jertfindu-şi Trupul şi Sângele Său, le-a dat credincioşilor ca hrană şi băutură a vieţii veşnice. Ea însăşi – Sfânta Masă – este şi scaun al lui Dumnezeu, întru care Dumnezeul cel Ceresc, cel purtat pe heruvimi, s-a odihnit, după ce s-a întrupat; mai simbolizează şi masa la care, la Cina cea de Taină, şezând în mijlocul Apostolilor Săi şi luând pâine şi vin le-a zis acestora: «Luaţi, mâncaţi şi beţi dintru acesta, căci acesta este Trupul şi Sângele Meu.»; ea a fost preînchipuită de masa Legii în care era mana, care este Hristos, Care S-a coborât din cer."*[171]

În iconografia şi liturghia Bisericii, aceasta dublă viziune ia forme văzute şi dinamice. Din cupola centrală, imaginea Pantocratorului domină totul dând unitate şi temei ierarhice, şi celei iconomice. Mişcarea temei ierarhice este verticală: urcând de la comunitatea prezentă şi adunată spre venerare în naos, prin treptele sfinţilor, profeţilor, patriarhilor şi apostolilor la Dumnezeul cel Ceresc, înconjurat de cetele de îngeri[172]. Sistemul iconomic sau al *istoriei mântuirii,* extinzându-se spre exterior şi în sus dinspre altar, este unit atât din punct de vedere artistic, cât şi teologic, cu cel ierarhic.

---

[171] Gherman, *Tâlcuirea Sfintei Liturghii*, trad. rom. şi note pr. N. Petrescu, Ed. Anastasia, Bucureşti 2000, 11-15; PG 98, 383-453.

[172] Cf. remarcile lui Mango, *Mosaics*, 48.

În această dispunere, comunitatea liturgică comemorează taina mântuirii sale împreună cu Biserica Cerească. Dăruieşte taina legământului lui Hristos prin braţele întinse ale Maicii Sale. Toate acestea au fost arătate neştiutorilor de carte în taina dispunerii iconografice. Într-adevăr, numai în cadrul celebrării liturgice actuale simbolismul bisericii capătă viaţă şi apare mai mult decât o întruchipare statică a cosmosului, văzută cu ochi creştini. În credinţa creştină s-a creat o legătură dinamică între lumea creată şi cea necreată, prin Hristos, în promisiunea Jertfei Sale, promisiune pe care Euharistia o celebrează, o certifică şi o reînnoieşte. Această legătură dinamică este exprimată atât prin dispunerea cât şi prin iconografia bisericii.

Iconostasul, ce închide altarul în care sunt celebrate tainele acestui Legământ, este înţeles ca legătura dintre cer şi pământ. În Spatele Sfintei Mese, pe peretele absidei centrale, este pictată „Împărtăşirea Apostolilor". Pictura nu reprezintă în realismul istoric Cina cea de Taină, ci Hristos, reprezentat ca Marele Preot ceresc, însoţit de îngeri, Care împarte Euharistia Apostolilor. Sfinţii Vasile cel Mare şi Ioan Gură de Aur, ale căror formulare liturgice exprimă aceeaşi taină, sunt şi ei reprezentaţi aici, ţinând în mână suluri liturgice, ca şi cum ar concelebra ritualul împlinit dinaintea lor pe Masa cerească/pământească. Deasupra altarului, în semicalota absidei altarului, se află Maica Domnului-Theotokos. Braţele ei sunt întinse în poziţie *orantă*, ca şi cum ar interveni pentru noi şi ar grăbi, cu braţele sale, ofranda noastră adusă Pantocratorului zugrăvit deasupra ei, în cupolă. Împreună cu ea, în medalionul de pe pântecele ei, se află pruncul Hristos, imagine a întrupă-

rii care a făcut posibilă această jerfă de cerere, chipul Fecioarei/Biserica, văzută ca pântecele lui Dumnezeu, aducându-L pe Hristos iară şi iară în inimile noastre. Deasupra acesteia, în vârful arcului altarului, se află „Tronul Judecăţii de Apoi", unde, înaintea lui Dumnezeu, trebuie să ajungă lucrarea jertfei de mijlocire. In afara altarului, acoperind pereţii bisericii de jur împrejur, în sensul acelor de ceasornic, sunt zugrăvite imaginile sărbătorilor liturgice. În benzi laterale, ca cercurile în jurulul butoiului, acestea descriu iconomia creştină a mântuirii în Iisus, legând *istoría* mântuitoare a trecutului cu prezentul restaurat[173].

Noua arhitectură

Din moment ce ne concentrăm asupra liturghiei, voi lăsa programele decorative în seama istoricilor artei. De remarcat totuşi că aceste programe au fost

---

[173] Se spune că imaginile evenimentelor mântuirii descrise în Noul Testament au fost mai apoi standardizate în *Cele Douăsprezece Praznice Împărăteşti*, însă acest lucru este adevărat doar în linii mari. În realitate, cele douăsprezece Praznice variază de la un autor la altul. Doar zece sunt enumerate în anul 744 de Ioan din Euboia în *Sermo in conceptionem S. Deiparae* 10. PG 96:1473C-1476A: Zămislirea Fecioarei, Naşterea Maicii Domnului, Buna-Vestire, Naşterea Domnului, Întâmpinarea Domnului, Boboteaza, Schimbarea la Faţă, Paştele, Pogorârea Sfântului Duh (datorez această informaţie Dr.-ului Alexander Kazhdan de la *Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies* în Washington). Lista liturgică oficială s-a stabilit în final la următoarele douăsprezece praznice pe care le redăm în ordine calendaristică: Naşterea Maicii Domnului (8 sept.), Înălţarea Sfintei Cruci (14 sept.), Intrarea în Biserică a Maicii Domnului (21 nov.), Naşterea Domnului (25 dec.) Botezul Domnului (6 ian.), Întâmpinarea Domnului (2 feb.), Buna-Vestire (25 mart.), Intrarea Domnului în Ierusalim (Dumninica Floriilor), Înălţarea Domnului, Pogorârea Sfântului Duh, Schimbarea la Faţă (6 aug.), Adormirea Maicii Domnului (15 aug.). Programele iconografice vor include, de asemenea, Învierea Domnului (Paştele), sărbătoare *hors pair* în afara listelor, şi Răstignirea (Vinerea Mare), care din punct de vedere liturgic, nu este niciodată enumerată alături de Marile Praznice.

strâns legate de schimbările din arhitectura bisericii iar acestea au fost la fel de semnificative din punct de vedere liturgic. Aşa cum notează Cyril Mango, aceste scheme decorative unitare au fost fezabile doar în perioada post-justiniană, când interiorul cruciform al bisericilor cu cupolă, deşi mai mici „era vizibil dintr-o privire (nu existau culoare de trecere), astfel încât a putut fi tratat ca întreg, în vederea decorării"[174].

La o astfel de schimbare radicală a modului de gândire şi a proporţiilor s-a ajuns, parţial, datorită situaţiei socio-politice şi economice a acelei perioade. Ca o consecinţă a „epocii întunecate", arhitectura monumentală a perioadei justiniene a fost urmată de arhitectura Bizanţului mijlociu şi târziu, în care bisericile păreau miniaturale în comparaţie cu cele ale perioadei anterioare. Pe măsură ce bisericile au devenit mai mici, viaţa liturgică a devenit mai comprimată, mai personală (mai privată). Splendoarea riturilor urbane bazilicale şi staţionale ale antichităţii târzii, destinate unui spaţiu liturgic ce îngloba oraşul, şi croite pentru dimensiunile imperiale ale bisericii Sf. Sofia, au sfârşit într-un spaţiu extrem de micşorat.

Creşterea monahismului în importanţă la sfârşitul iconoclasmului, mai cu seamă în Patriarhia Constantinopolului, a avut un rol determinant în această dezvoltare. Mănăstirile au devenit mai bogate, mai autonome şi mai puternice; mai cu seamă cele studite-urbane, ce aveau strânse legături cu bisericile parohiale. Nu întâmplător în secolele următoare în Bizanţ au fost construite mult mai multe biserici monahale, decât

[174] Mango, *Mosaics*, 48.

parohiale[175]. Liturghia monahală nu este staţională (procesională, în afara zidurilor, n.n.), ci o liturghie *stay-at-home*, limitată la clădirile complexului monahal.

Un ritual redus şi simbolismul său

Această comprimare a activităţii liturgice în interiorul clădirilor bisericilor, de acum tot mai mici, a fost însoţită şi de o schimbare a unui simbolism mai profund. Când riturile liturgice, ce aveau cândva o importanţă practică, supravieţuiesc scopului original, supravieţuirea lor necesită reintegrarea în cadrul unui nou sistem. De-a lungul acestui proces, aceste relicve dobândesc deseori interpretări simbolice noi, fără nici o legătură cu scopul lor original.

Exemplul clasic este, din nou, procesiunea intrării (intrarea mică) de la începutul Liturghiei Euharistice. La origini, aceasta a fost o intrare solemnă în biserică, cu ample mişcări longitudinale ce corespundeau axei longitudinale a bisericilor vechi.[176] Noul ritual, deşi încă impozant, a fost limitat la planul central al unor biserici mult mai mici. Procesiunile publice ale intrării, măreţe în trecut – reduse acum la ocoliri rituale în interiorul unui naos de acum mai mic – au fost trunchiate, rămăşiţe clericale originalei intrări a întregii Biserici, aşa cum au fost consemnate în Rugăciunea Intrării din unele manuscrise italo-greceşti ale Liturghiei Sfântului Ioan Hrisostom:

---

[175] Mango, *Architecture* 197-8 şi cap. 7-8 passim.
[176] Mathews, 144.

„Binefăcătorul şi ziditorul întregii făpturi, primeşte Biserica ce se apropie. Dăruieşte ceea ce este bine pentru fiecare dintre noi, călăuzeşte-ne spre desăvârşire şi fă-ne vrednici de împărăţia Ta..."[177]

În noul sistem, procesiunile celor două intrări, reduse la ieşiri rituale din altar ale clericilor, pierd din dimensiune, fapt care determină reinterpretarea lor: de acum ele apar ca epifanii ale lui Hristos. În prima procesiune sau Intrarea Mică, ce deschide Liturghia Cuvântului, Evanghelia este purtată în afara altarului, prin naos şi înapoi în altar. Se spune că semnifică venirea lui Hristos la noi ca Logos-Cuvânt. Intrarea Mare de la începutul Liturghiei Euharistice a fost şi ea, cîndva, o intrare funcţională în biserică din skevophylakion-ul exterior; acum erau aduse pâinea şi vinul pregătite acolo înainte de Liturghie. Intrarea aceasta era şi ea redusă la un transfer solemn al pâinii şi vinului din absida Proscomidiarului în altar, prin naos, şi din nou înapoi în altar pentru a fi depuse pe Sfânta Masă; se spune că ni-l arată pe Hristos condus spre jertfă şi că preînchipuie venirea Sa la noi în taina Trupului şi Sângelui Său. Aceste preînchipuiri sunt împlinite mai târziu în două ieşiri rituale din altar: procesiunea diaconului cu Evangheliarul pentru lecturi şi procesiunea protosului pentru distribuirea Sfintei Împărtăşanii.

Acest regres înspre o scară redusă a imprimat Sfintei Liturghii o oarecare notă privată, particulară. Nu numai că procesiunile au fost reduse la resturi ritualizate fără nici o importanţă practică şi care sfâr-

---

[177] LEW 312.15-30 (coloana din dreapta). Cu privire la proveniența acestei rugăciuni, vezi Jacob, *Tradition,* 117-118; id., *Zum Eisodosgebet der byzantinischen Chrysostomusliturgie des. Val. Barb. Cr. 336*, Ostkirchliche Studien 15 (1966) 35-38.

şesc în acelaşi loc de unde încep, ci chiar şi în interiorul bisericii, lucrările rituale se retrag tot mai mult spre altarul tot mai închis. Înmulţirea capelelor private, cu cler propriu, va fi mai târziu semn al îndepărtării de slujbele publice monumentale şi apropierea de cele domestice şi monahale[178].

Schimbările rezultate în arhitectura bisericii

Rezultatul tuturor acestor schimbări s-a reflectat şi în multiplele modificări din arhitectura bisericii[179]:

1. atrium-ul a dispărut iar numărul intrărilor a fost mult redus;

2. skevophyiakion-ul exterior a fost abandonat, fiind înlocuit de pastophoriu;

3. sintronul înălţat a dispărut din absidă;

4. amvonul, mult redus ca mărime, a fost mutat din centrul naosului spre periferie, sau chiar a fost eliminat cu totul, deoarece proclamarea Cuvântului a devenit o formalitate ritualizată; chiar şi predica era redusă de obicei la citirea unui text gata formulat din vreo carte de predici[180].

Retroinfluenţa noii interpretări a textului

În acest proces nu au fost influenţate doar clădirile, iconografia şi ritualul bisericilor. Cultul are deopotrivă o istorie internă şi una externă care interacţionază dialectic. Acest lucru este evident mai

---

[178] Vezi T.F. Mathews, *Private Liturgy in Byzantine Arehiteciure: Toward a Reappraisal,* CA 30 (1982) 125-138.

[179] Cf. Taft, *Great Entrance,* 178-94.

[180] Cf. Taft, *Sermon,* în ODB 3:1880-1881.

ales în Răsăritul Bizantin, unde înţelegerea duhovnicească a cultului a contribuit în mod vital la dezvoltarea formelor sale simbolice[181]. Încă din vremea Sfântului Gherman, acest nou stil antiohian de a vedea Liturghia într-un mod alegoric începuse deja să-şi ţese pânza, şi nu doar în ceea ce priveşte intrările, ci şi în riturile care le preced sau le urmează.

Acest lucru poate fi verificat mai ales în interpretarea Intrării Mari, văzută sub chipul cortegiului funerar al lui Iisus[182]. Astfel a început un proces prin care toate acţiunile liturgice de dinainte şi de după aducerea Darurilor a fost interpretate în funcţie de viziunea potrivit căreia Darurile, încă de la intrare, sunt considerate ca fiind trupul răstignit al Domnului. Aceasta a stimulat dezvoltări în rînduiala Proscomidiei (ritul pregătirii darurilor de pâine şi vin de la începutul Euharistiei) – mai ales introducerea în ritual a textelor profetice ce fac referire la „slujitorul suferind", văzut mai apoi ca Mielul de jertfă al lui Dumnezeu[183]. Solemnizarea ritualului Intrării Mari şi simbolismul care o însoţea au dus la multiplicarea troparelor cu tema îngropării, în timpul depunerii, tămâierii şi acoperirii Darurilor pe Sf. Masă, interpretate de acum înainte ca închipuire a depunerii trupului răstignit al lui Iisus în mormânt, ungerea Sa cu miruri aromate şi înfăşurarea

---

[181] Cu privire la istoria acestei influenţe reciproce între rit şi interpretare în Ritul Bizantin, lucrările lui Schulz sunt foarte bune.

[182] Cu privirea la această chestiune, vezi Taft, *Great Entrance*, index p. 467 sub *Great Entrance, symbolism: cortege and burial of Chrisf* id., *Liturgy* 53ff.

[183] Pentru *Istoria Proscomidiei* vezi la G. Descoeudres, *Die Pastophorien im syro-byzantinischen Osten. Eine Untersuchung zu architektur-und Uturgiegeschichtlichen Problemen,* Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, Bd. 16. (Wiesbaden 1983) cap. 6.

acestuia cu giulgiu sau în linţoliu. Toate acestea sunt lămuritoare nu doar cu privire la dezvoltarea inevitabilă a ritualului tuturor liturghiilor medievale, ci şi cu privire la dezvoltarea pietăţii şi înţelegerii. Acestea nu au abordat doar reinterpretarea textului şi ritualului existent, ci au şi contribuit retroactiv la schimbarea textului şi ritului.

O nouă carte liturgică: Diataxa

Aceste dezvoltări, mai ales exagerările lor dezordonate din unele manuscrise medievale monastice, au dus în cele din urmă la apariţia unei noi cărţi liturgice: *Diataxa* sau *Rânduiala.* Acesta era un manual de indicaţii tipiconale ce descria felul în care ritualul trebuia îndeplinit. Din secolul al X-lea sunt semnalate între bizantini primele încercări de a codifica indicaţiile tipiconale. În Italia acestea au fost adesea încorporate chiar în textul liturgic. În Constantinopol şi pe Muntele Athos, între sec. XII şi XV au început să se înmulţească manualele de indicaţii tipiconale separate – mai ales pentru a controla dezvoltările exagerate în rânduiala Proscomidiei.

Voi spune mai multe despre aceste Diataxe la sfârşitul capitolului următor[184].

[184] Vezi Taft, *Mt. Athos,* p. 192-194.

capitolul **7**

ASCENDENŢA NEO-SAVAITICĂ

Am arătat deja faptul că biruinţa asupra iconoclasmului i-a lăsat pe călugării din Bizanţ într-o poziţie avantajoasă, în comparaţie cu clerul secular. Procesul de monasticizare declanşat încă înainte de Cruciada a IV-a (1204)[185], ajunsese la apogeu în timpul stăpânirii latine (1204-1261), când clerul secular, demoralizat, a fost incapabil de a mai susţine complexul slujbelor cântate (asmatike akolouthia) de la Biserica Sf. Sofia, încuviinţând monasticizarea lor. În timpul restauraţiei Paleologilor (1259-1453) Biserica a continuat să fie o forţă puternică în viaţa publică, mai ales în timpul renaşterii isihaste începută pe Muntele Athos[186]. Dar, de acum înainte, a devenit o Biserică sub influenţă monahală, şi nu doar din punct de vedere al conducerii şi influenţelor spirituale, ci şi din punctul de vedere al creativităţii liturgice.

---

185 Vezi Strunk, *Music*, 137.

186 Vezi Nicol, mai ales capitolul 2; J. Meyendorff, *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality* (Crestwood, N.Y. 1974), 56-170; id. *A Study of Gregory Palamas* (Londra 1974), mai ales partea I. *Cu privire la influenţa liturgică a mişcării isihaste*, vezi Taft, *Mt. Athos*, p. 190-194.

De la studiţi la aghioriţi: creşterea importanţei Muntelui Athos

În această evoluţie factorii cheie au fost destrămarea timpurie a monahismului cenobitic studit şi creşterea în importanţă a monahismului athonit sau „aghioritic". În Constantinopol, monahismul cenobitic studit a fost până în secolul al XIII-lea principala formă a monahismului urban. În celelalte zone ale imperiului, pe măsură ce presiunea turcă dinspre răsărit se accentua, centrul de gravitate monahală începuse să se mişte înspre Apus, deplasând importanţa centrelor monahale bizantine din Asia Mică în centre monahale din Grecia. Pierderea Constantinopolui în favoarea latinilor în perioada anilor 1204-1261 a fost o lovitură serioasă pentru cultura şi societatea bizantină. Golul lăsat de puterea imperială slăbită a dus la creştere prestigiului şi autorităţii Bisericii. Jurisdicţia asupra Muntelui Athos, deţinută înainte de către împărat, a fost transferată patriarhului (1312), iar monahismul a continuat să înflorească în rămăşiţele Imperiului Bizantin în Europa[187]. În ciuda originilor sale studite, monahismul aghiorit a abandonat în cele din urmă forma cenobitică strictă a studiţilor în favoarea monahismului de tip savaitic palestinian, bazat pe lavre şi mici mănăstiri sau schituri, organizat mai lejer[188]. Acelaşi proces, cel puţin din punct de vedere liturgic, se desfăşura şi la Constantinopol unde, de prin secolul al XII-lea, un nou strat de material liturgic savait începuse să se infiltreze în slujbele mănăstirilor studite. Acesta a fost pragul unei noi epoci, etapa finală a formării Ritului bizantin de azi.

---

[187] Vezi A. Kazhdan et alii, *History of Byzantium*,. ODB 1, p. 358-382.

[188] Mai detaliat în R. Taft, *Mt. Athos.*

Sinteza, neo-savaită

O numesc „sinteza neo-savaită" – *neo* pentru a o distinge de ritul studit care, aşa cum am arătat în capitolul 5, era o sinteză a elementelor savaite cu cele ale ritului catedral constantinopolitan. În acel capitol am scos în evidenţă schimbul liturgic reciproc, de lungă durată, dintre Ierusalim şi Constantinopol, mai ales în timpul perioadei reformei studite. Această fertilizare încrucişată s-a intensificat în perioada ce a urmat distrugerii Catedralei Ierusalimului (Biserica Sfântului Mormânt) de către Califul al-Hakim (în 1009), fapt ce a determinat fărâmiţarea liturghiei aghiopolite. Din secolul al XI-lea, călugării palestinieni au reconstruit ritul studit pentru a-l folosi nevoilor proprii. Această reconstrucţie a vizat mai cu seamă ordinea rugăciunilor nocturne (*agrypnia*) şi, mai târziu, canonul utreniilor zilnice şi *pensum*-ul psalmodiei[189].

Procesul a fost descris pentru prima dată de către Nikon de pe Muntele Negru (1025-după 1088), călugăr la Mănăstirea Theotokos de pe Mauron Orosnordul Antiohiei, în Siria. El a fost primul care a folosit cuvântul *tipikon* pentru aceste rânduieli monastice noi. În testamentul său spiritual ce prefaţează Tipikon-ul, notează:

> *„Am găsit şi am colectat diferite Tipikon-uri, de la Stoudion şi Ierusalim; şi unul nu era la fel ca celălalt, nici chiar unul studit cu altul studit, nici cele ierusalimitene cu cele ierusalimitene. Şi, foarte uimit de aceasta, i-am întrebat pe cei înţelepţi şi bătrâni, şi pe cei din Mănăstirea sfântului nostru părinte Sava din Ierusalim, care ştiu şi au experienţă cu privire*

[189] Ibid.

la lucrările cuvenite eclesiarhului şi celelalte, inclusiv rânduiala egumenului..."[190]

După ce s-a informat cu privire la „rânduielile bisericii (*taxis*) şi a psalmodiei" şi cu privire la diferitele tradiţii, orale şi scrise, el le-a adaptat nevoilor sale (*Taktikon, I*). Astfel, după cum ritul catedral constantinopolitan a fost monasticizat graţie influenţelor din Palestina, ritul palestinian (ierusalimitean) a fost ulterior bizantinizat. Şi, deşi Nikon enumera diferenţele dintre uzanţele studite şi ierusalimitene, o citire atentă a *Taktikon*-ului (I, 1-23) arată faptul că el nu compară decât două variante ale aceluiaşi rit sabaitic. Ambele folosesc aceeaşi Psaltire palestiniană de douăzeci de catisme[191] – doar distribuirea lor e diferită. La utrenie ambele variante au stihiri cu laude şi apostihuri[192], aghiopoliţii însă omit stihirile în zilele de rând. Există însă diferenţe în utilizarea Doxologiei Mari la Utrenie (I, 22), iar studiţii nu săvârşesc Vecernia mică înainte de masă şi Vecernia mare după, ca şi în sistemul *agrypnia* palestinian[193].

---

[190] Prefaţă 9. V.N. Beneshevich (ed.), *Taktikon Nikona Chernogortsa: Grecheskij tekst po rukopisi No. 441 Sinajskago monastyrja sv. Ekateriny*, Vypusk I, Zapiski Ist.-Filol. Fakul'teta Petrogradskago Universiteta, chast' 139 (Petrograd 1917). Referinţe cu privire la diviziunile interne ale acestui document vor fi notate în corpul textului. Vezi şi id., *Opisanie grecheskix rukopisej Monastyrja sv. Ekateriny na Sinae* (St. Petersburg 1911) I, p. 561-601.

[191] Diviziuni ale Psaltirii conţinând (de obicei) nouă psalmi în câte trei unităţi (stări) de câte trei psalmi fiecare. Cu privire la tradiţiile Psaltirii bizantine, vezi Taft, *Mt. Athos*, p. 181-182.

[192] Stihira şi apostihul sunt refrenuri poetice, repetate după versete din Sfânta Scriptură.

[193] Taft, *Mt. Athos*, p. 186-187.

Pe vremea lui Nikon singura diferenţă majoră dintre uzanţe era această agrypnia. Anahoreţii savaitici ţin o priveghere de toată noaptea în ajunul zilelor de duminică sau de sărbătoare, pe când studiţii au aderat la programul cenobitic obişnuit al rugăciunilor de seară în slujbe secvenţiale:

> *„Este bine de ştiut ca nu există slujbă de toată noaptea nici de sărbători, nici duminica, ci mai degrabă rânduiala (akolouthia) la vremea Pavecerniţei, Miezonopticii şi a Utreniei, conform Tipikon-ului din Stoudion şi din Sfântul Munte şi, într-un cuvânt, conform obiceiului Diataxei cenobitice." (Taktikon, I, 20).*

Ulterior, remarcabila dezvoltare neo-savaitică a inclus o creştere considerabilă a numărului de psalmi folosiţi în serviciul laudelor şi mai ales în Utrenie în Canonul zilnic de nouă pesne[194]. Subliniem din nou faptul că ambele rituri, atât cel studit cât şi cel neo-savaitic, nu sunt decât variate de cutume ale aceleiaşi tradiţii de bază.

Răspândirea Tipikon-ului Sfântului Sava

Acest rit neo-savaitic a devenit curând popular peste tot. Motivele răspândirii sale nu sunt foarte clare. Unii presupun că acest fapt s-ar datora marii sale simplităţi şi datorită stilului cenobitic mai puţin rigid, adoptat într-o vreme de decădere şi neorânduială, când Marea Biserică nu mai putea întreţine gloria trecută a vechiului rit catedral bazat pe un mare număr de cântăreţi[195], şi când monahismul era mai puţin disciplinat faţă de vremurile înfloritoare ale cenobitismului studit.

---

[194] Ibid., p. 188-190.

[195] Acesta este unul dintre motivele date de către Simeon al Tesalonicului (d. 1429), PG 155:553D. 625B.

La începutul secolului al XII-lea, Tipikon-ul (de esenţă studită) de la Evergetis[196], una dintre marile mănăstiri cenobitice ale capitalei[197], suferise deja o puternică influenţă neo-savaitică. Câteva alte Tipikoane din secolul al XII-lea au împrumutat masiv din Rânduiala de la Evergetis, iar Tipikon-ul Sf. Sava din mănăstirea sârbească Hilandar, de pe Muntele Athos, ce datează din anul 1199, este doar o versiune sârbească adăugită a acestuia[198]. Tipikoanele aghiorite de mai târziu, după secolul al XV-lea, au fost toate de tradiţie neo-savaitică[199]. În cele din urmă, din Athos, rânduiala tipiconală s-a răspândit în aproape peste tot în acele mănăstiri aflate sub influenţa isihasmului athonit.

Peste tot, adică chiar şi în sudului Italiei. Pentru a da doar un exemplu, Dimitri Conomos remarcă în timpul acestei perioade „o înfloritoare renaştere muzicală în timpul Paleologilor"[200], pe de-a-ntregul monahală, care, la fel ca alte schimbări liturgice post-studite, nu

---

196 Ed. Dmitrievskij I, 256-656. Această bogăţie de obiceiuri nu este cuprinsă în noua ediţie a lui G. Gautier, *Le Typikon de la Théotokos Evérgetis*, în *Revue des études byzantines* 40 (i982) 5-101.

197 Cu privire la Mănăstirea Everghetis, vezi la R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'einpire byzantin*, I.III: *Les églses et les monasteres* (Paris 1969) 178-184; J. Pargoire, *Constantinople. Le couvent (monastère) de l'Evergetis*, în Echos d'orient 9 (1906) 366-373; 10 (1907) 155-167, 259-263.

198 J. Thomas, *The Evergetis Monastery at Constantinopic as a Center of Ecclesiastical Reform*, Eleventh Annual Byzantine Studies Conference, *Abstract of Papers* (1985) 18.

199 M. Arranz, *Etapes*, 67; id., *Matines*, OCP 38 (1972) 86 nota 1; id., *Les prières presbytérales de la Pannychis*, în OCP 40 (1974) 331-2, cf. 342; id., *Hesperinos*, 113 şi nota 20. Aşa cum arată Arranz, cel mai vechi Tipic athonit reflectă obiceiuri studite. Numeroase Tipikoane neo-savaitice sunt editate în Dmitrievskij III. Cu privire la aceste documente, vezi, de asemenea, G. Bertonière, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church*, în OCA 193 (1972) partea a II-a.

200 Conomos, *Communion Cycle* 68.

a fost susţinută în Magna Graecia, unde au continuat să fie folosite vechile repertorii – Asmatikon şi Psaltikon. În cele din urmă, această nouă mişcare a fost sintetizată în prima jumătate a secolului al XIV-lea de către un compozitorul Sf. Ioan Koukouzel din Marea Lavră de pe Muntele Athos, în ajunul mişcării isihaste[201].

Triumful isihasmului athonit: Diataxa patriarhului Philotei

O influenţă majoră în răspândirea noilor practici savaitice a avut-o Philotei Kokkinos (d. 1379), isihast aghiorit[202]. Odată cu apărarea învăţăturilor isihaste, confirmată ca doctrină oficială în sinoadele din anii 1347 şi 1351, călugării isihaşti au apărut ca învingători într-o luptă îndelungată pentru hegemonie, câştigând pentru urmaşii lor poziţii importante în ierarhia Bisericii Ortodoxe. Pentru tot restul secolului al XIV-lea, Scaunul Ecumenic a fost ocupat de călugări isihaşti. Cel mai cunoscut dintre ei a fost Philotei, egumen la Marea Lavră, episcop de Heraclea din anul 1347 şi apoi, de două ori patriarh al Constantinopolului (1353-1355, 1364-1376). Odată cu a doua urcare pe tronul patriarhal, Philotei a inaugurat o nouă perioadă, caracterizată de intensificarea relaţiilor dintre Fanar şi Bisericile ortodoxe locale din afara spaţiului grecesc. Împreună cu dominaţia doctrinară, spirituală şi ierarhică a isihaştilor, s-a impus şi influenţa liturgică. În timpul cât a fost egumen la Marea Lavră, Philotei a alcătuit

---

[201] Ibid. 68ff. Cu privire la acest compozitor, vezi E.V. Williams, *John Koukouzeles' Reform of Byzantine Chanting for Great Vespers in the Fourteenth Century*, dizertaţie la Univeritatea Yale (Ann Arbor, Mich: microfilme ale universităţii 1968); Strunk, *Music* 171 ff şi *passim* (vezi index p. 338); D.E. Conomos, *John Koukouzeles*, în ODB 2:1155.

[202] Cu privire la această chestiune vezi mai detaliat în studiul meu, Taft, *Mt. Athos*, p. 190-194.

două importante rânduieli liturgice sau Diataxe: *Diataxis tes hierodiakonias,* pentru serviciul liturgic zilnic, şi *Diataxis tes Theias Leitourgias,* pentru serviciul Euharistic. Aceste rânduieli tipiconale ale lui Philotei sunt normative şi azi în celebrarea liturgică bizantină, conţinând îndrumări pentru toate nevoile practice. Până în secolul al XIV-lea, în Muntele Athos mai puteau fi găsite în uz manuscrise de tip studit de dinaintea reformei philoteiene; practic însă, în toţi codicii greceşti din secolele XIV- XVI rânduielile liturgice sistematizate de Philotei au câştigat supremaţia pretutindeni, cu excepţia sudului Italiei, şi în cele din urmă şi-au găsit loc în primele cărţi liturgice bizantine tipărite[203].

Deşi toate aceste cărţi au fost publiate în Italia – în principal în Veneţia şi unele la Roma – vechiul tipic studit a avut propriile sale cărţi în mănăstirile din sudul Italiei[204]. În ceea ce priveşte Sfânta Liturghie, prima ediţie pentru uzul călugărilor italo-greci, tipărită la Roma în anul 1601, păstrează în locul Proscomidiei un rit calabrez local, mult mai simplu decât rânduiala philoteiană.

Acest lucru nu trebuie să surprindă pe nimeni. Chiar şi în mănăstirile de pe Muntele Athos au continuat să fie alcătuite şi folosite şi alte Diataxe, care au rămas în competiţie cu rânduielile philoteiene până în secolul al XV-lea. Noile practici au avut nevoie chiar de

---

[203] *Loc. cit.*, cu bibliografie mai bogată.

[204] Dupa anul 1587, Tipikon-ul din Grottaferrata, de tradiţie încă studită, a fost adoptat la Mănăstirea St. Savior, din Messina, din ordinul Papei Sixtus V (Arranz, *Typikon XXVII*). Arranz, *Matines*, OCP 38 (1972) 91 n. 2, pe care s-a bazat afirmaţia mea eronată din Taft, *Mt. Athos*, 192 care ar putea induce ideea (incorectă) că aceasta a reprezentat o mişcare spre Tipikon-ul savaitic. Îi sunt recunoscător studentului meu, S. Parenti, pentru că mi-a semnalat această eroare.

mai mult timp pentru a se răspândi în regiunile ortodoxe bizantine de dinafara Constantinopolului şi a Greciei: manuscrisele slavone au reflectat noua rânduială tipiconală cu o întârziere de unul sau două secole. Dar *Diataxa Sfintei Liturghii* a lui Philotei a fost tradusă în slavonă de două ori înaintea sfârşitului secolului XIV[205], iar până la sfârşitul sec. XIV, în timpul mitropolitului Cyprian din Kiev (1381-2, 1390-1406), uzanţele neo-savaitice au ajuns în Rusia unde, treptat, le-au înlocuit pe cele vechi, de factură studită. Lavra Sfânta Treime – Serghie, din nordul Moscovei le-a adoptat în anul 1429; au fost adoptate în Novgorod în anul 1411 şi au atins până în anul 1494 extremitatea nordică, în Solovki, pe ţărmul Mării Albe.[206]

Din secolul al XVI-lea, obiceiurile locale au cedat pretutindeni în faţa noului sistem liturgic, iar din secolul al XVII-lea cărţile liturgice tipărite la Veneţia se aflau în uzul general: perioada de formare a Ritului Bizantin, aşa cum îl ştim azi, ajunsese la final. Practicile neo-savaitice, în redactarea atonită din secolul al XIV-lea – care a fost de fapt Ritul Marii Lavre în timpul stăreţiei lui Philotei – nu reprezintă decât triumful monahismului isihast asupra diversităţii studite urbane. Dacă exceptăm folosirea ocazională locală a practicilor studite, mai ales în sudul Italiei şi în Rusia, rânduiala savaită a devenit şi ritul ortodoxiei din întreaga lume. Iar acesta este ceea ce numim până azi **Ritul Bizantin**.

---

[205] Taft, *Mt. Athos*, 193 şi n. 120.
[206] Arranz, *Etapes*, p. 70-72.

GLOSAR:

amvon = Loc special din care clericii fac lecturile în timpul serviciilor liturgice sau îşi rostesc predica. În vechile biserici era un spaţiu înălţat pentru acelaşi scop, situat pe axa principală care lega intrarea cu altarul. (ex. în Catedrala Mitropolitană din Sibiu sau Tg. Mureş). Amvonul este o simplificare a vechi *beme* din sinagoga antică.

atrium = La origine este camera principală a casei antice, adăpostind vatra. Prin extensie, spaţiu semideschis care precedă intrarea într-o clădire somptuoasă, asemănător celei din faţa Catedralei din Alba Iulia.

cancelii = În vechile biserici bizantine erau grilaje metalice, din lemn sau piatră, destinate să protejeze spaţiul sacru al altarului. Din cancelii s-a dezvoltat ulterior actuala *catapeteasmă* (tâmplă) din bisericile ortodoxe.

cathedra = Tronul arhieresc situat într-o biserică. Fiind simbolul autorităţii ecleziale locale, catedra nu putea fi decât într-o singură biserică; de aici

cuvântul catedrală – biserica episcopală. Eronat, azi se atribuie cuvântul catedrală oricărei biserici mai importante dintr-un oraş.

evhologhion = Molitfelnic. Carte care cuprinde o colecţie de rânduieli liturgice pentru slujbe felurite (Cununie, Maslu, Dezlegări, Binecuvântări pentru diferite obiecte etc.). În tradiţia Bizantină Evhologhionul cuprinde şi Rânduiala Sfintei Liturghii.

galerii = Gang boltit, cu arcade spre curtea interioară; Tip similar de spaţiu, având funcţia de a facilita accesul în diferite încăperi ale unei mănăstiri sau biserici ortodoxe. Termenul este uneori atribuit balcoanelor laterale din bisericile bizantine, cum sunt cele de la Catedrala Sf. Sofia din Constantinopol.

litanii = Rugăciune lungă şi repetată, în care se imploră ajutorul lui Dumnezeu în diferite împrejurări: secetă, calamităţi etc.

liturghie staţională = de obicei o slujbă procesională care pornea dintr-un loc anume şi se termina într-o biserică determinată, de obicei biserica al cărei hram era sărbătorit în ziua respectivă. În perioada de aur a Bizanţului aceste procesiuni staţionale precedau Sf. Liturghie în mod constant.

nartex = Portic cu un singur etaj situat în faţa navei bisericii, care înlocuieşte, din sec. V d. Hr. atriumul la bisericile creştine. În Evul Mediu nartexul desemna coridorul plasat transversal, faţă de axul bisericii, închis sau având formă de portic, situat la intrarea în corpul principal şi separat de navă

printr-un zid. Dacă *nartexul* este situat în exteriorul zidului de faţadă se numeşte *exonartex*, iar în interior *endonartex*. Nartex este sinonim cu cuvântul *pronaos*.

pensum = *Pensum* cuvânt tehnic de provenienţă latină care defineşte numărul şi ordinea psalmilor, pe zile, slujbe şi săptămâni, folosiţi în cult. (n.tr.)

portic = În arhitectura greacă porticul era situat la intrarea principală într-o clădire. De obicei era o construcţie pe mai multe coloane, deschisă pe trei laturi şi acoperită; pridvor.

sintron (syntron) = Construcţie specifică vechilor biserici bizantine, amplasată în absida altarului, alcătuită dintr-un şir de scaune în forma amfiteatelor deasupra cărora era poziţionat tronul episcopului. Din vechiul sintron majoritatea actualelor biserici ortodoxe au păstrat doar tronul episcopului; acesta este numit în continuare „Scaunul cel de sus" fără a mai avea vreo legătură cu poziţia sa superioară.

skevofilakion = Clădire anexă a vechilor biserici bizantine, situată de obicei în partea sudică a nartexului, destinată unor lucrări liturgice premergătoare Sfintei Liturghii (ex. Proscomidia). Cu timpul *schevofilachion*-ul şi-a schimbat locul şi dimensiunile, devenind o mică firidă în partea nordică a Sfântului Altar în care se pregăteşte Proscomidia.

soléa = Spaţiul din faţa tâmplei bisericilor ortodoxe, înălţat cu câteva trepte faţă de restul bisericii, destinat mişcărilor liturgice ale clerului în timpul sfintelor slujbe. În vechile biserici bizantine solea era

mult lărgită fiind destinată nu doar clerului ci şi laicilor cu ranguri deosebite. Avea o funcţiune similară cu actualul *chor* din bisericile apusene.

taxonomie = Cuvânt de origine grecească ce defineşte ştiinţa care se ocupă cu clasificare, organizarea lucrurilor într-o anume disciplină.

topos = (din lb. gr.) loc comun; temă specifică, repetată în mod frecvent în opera unui autor sau în tradiţie.

Cuprins

Introducere **11**

Ritul Bizantin **16**

Componentele sale 17
Fazele istorice 20

Liturghia paleo-bizantină: Bizanţul dinainte de Bizanţ ... **23**

Bizanţul devine Constantinopol 24
Originile liturghiei în Bizanţ 25
Formarea riturilor 26
Naşterea Ritului bizantin 29

Ritul Bizantin devine „imperial" **31**

Epoca de Aur a lui Justinian şi a urmaşilor săi 32
Din interior spre exterior: oraşul ca biserică 33
Liturghia staţională 34
Impactul procesiunilor staţionale 39
Importanţa „intrărilor" 43
Din afară înlăuntru: clădirea bisericii, ca şi cosmos 45
Liturghia cosmică 47

Veacul întunecat şi iconoclasmul **50**

Continuitatea 52
Consolidarea 55
Schimbarea: noua mistagogie 58

Era studită **63**

Biruinţa Ortodoxiei şi reforma liturgică 65

Dezvoltarea ritului monastic: poveste a două oraşe 71
Noua Săptămână Sfântă şi slujbele de Paşti 78
Muzica bisericească 79
Arhitectura şi iconografia bisericii 80

Sinteza Bizanţului de mijloc 82

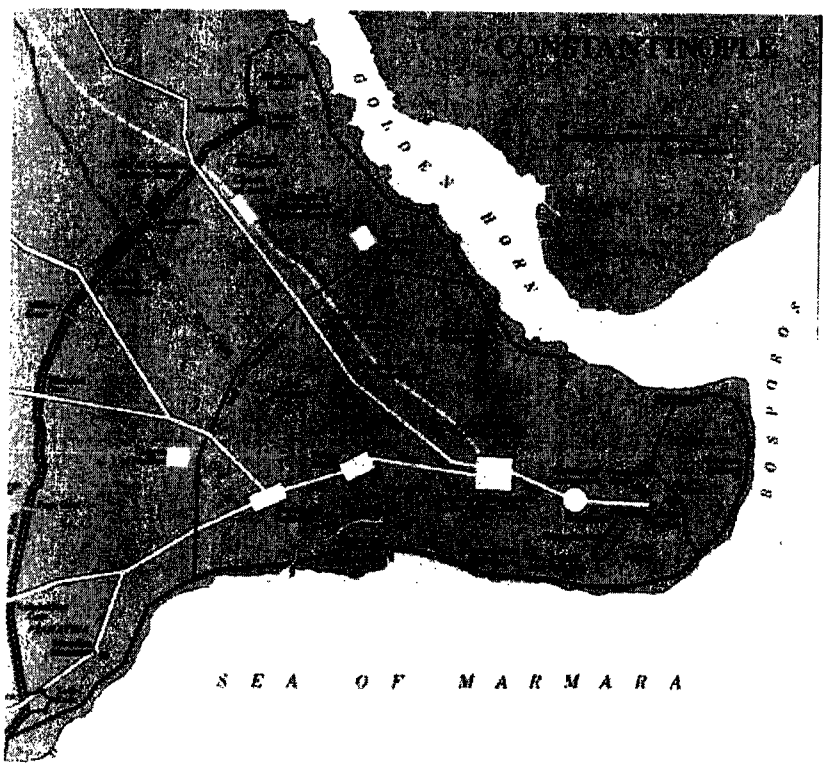
Noua iconografie 83
Noua arhitectură 89
Un ritual redus şi simbolismul său 91
Schimbările rezultate în arhitectura bisericii 93
Retroinfluenţa noii interpretări a textului 93
O nouă carte liturgică: Diataxa 95

Ascendenţa neo-savaitică 96

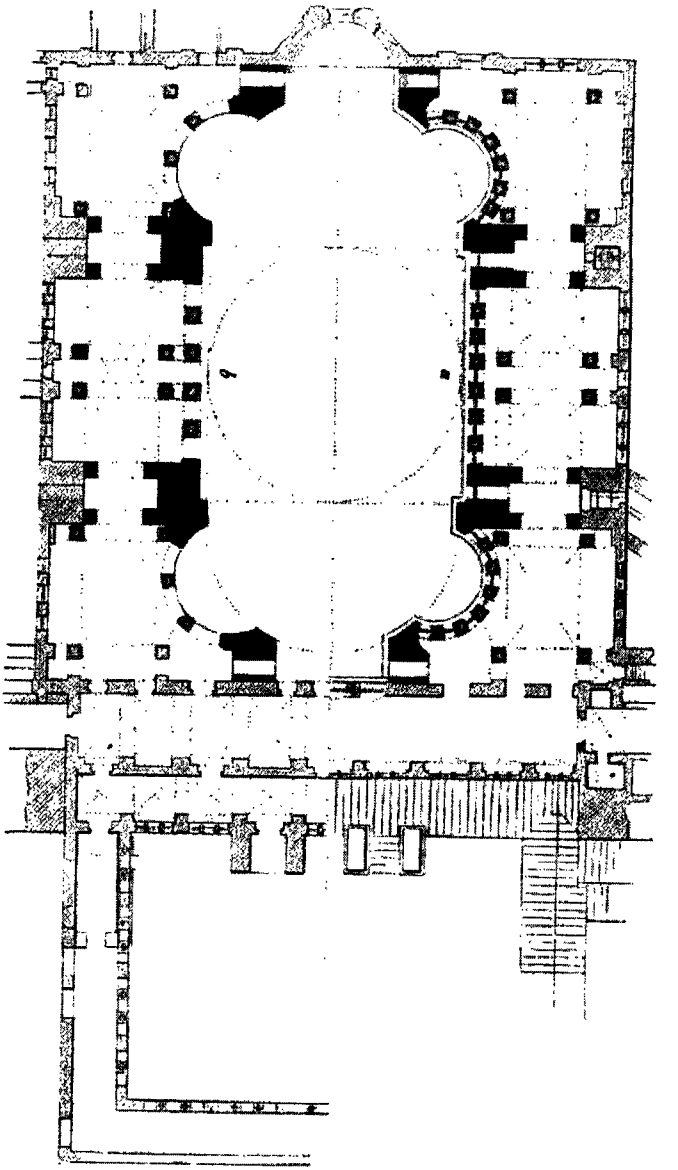
De la studiţi la aghioriţi 97
Sinteza, neo-savaită 98
Răspândirea Tipikon-ului Sfântului Sava 100
Triumful isihasmului: Diataxa patriarhului Philotei 102

Glosar: 105

Cuprins: 109



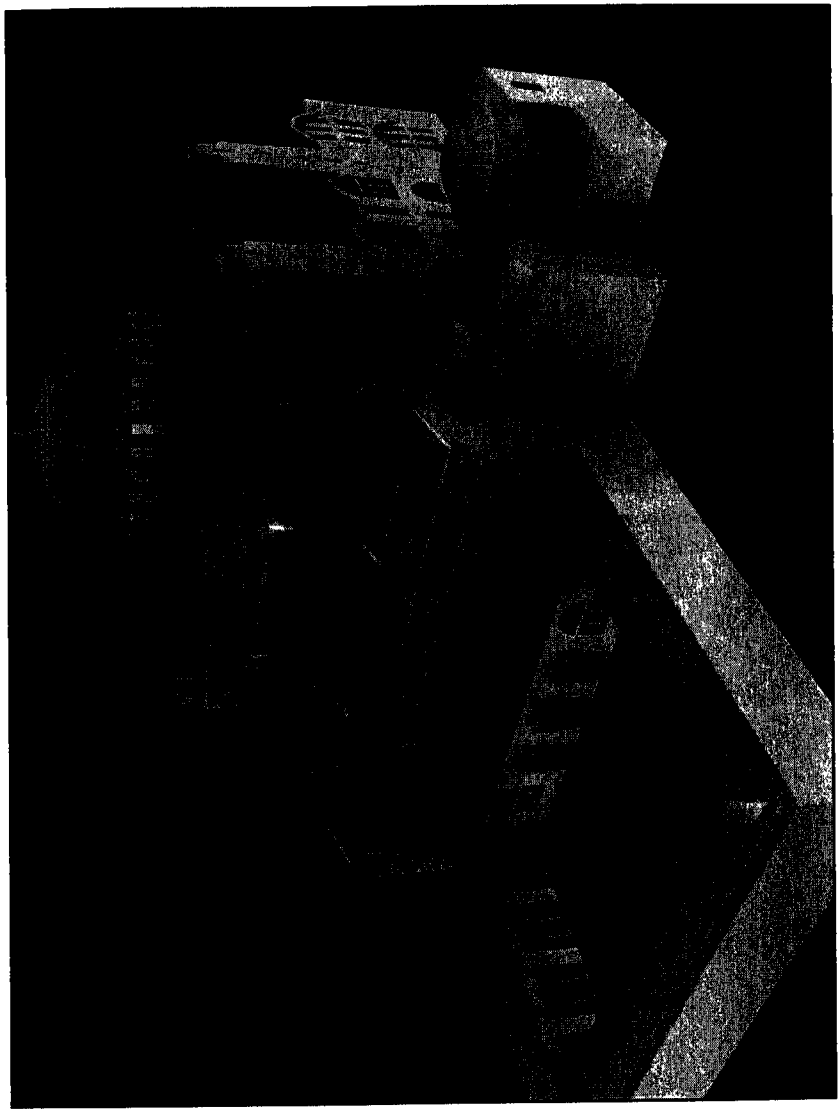
Constantinopolul. *Planul principalelor artere şi clădiri*



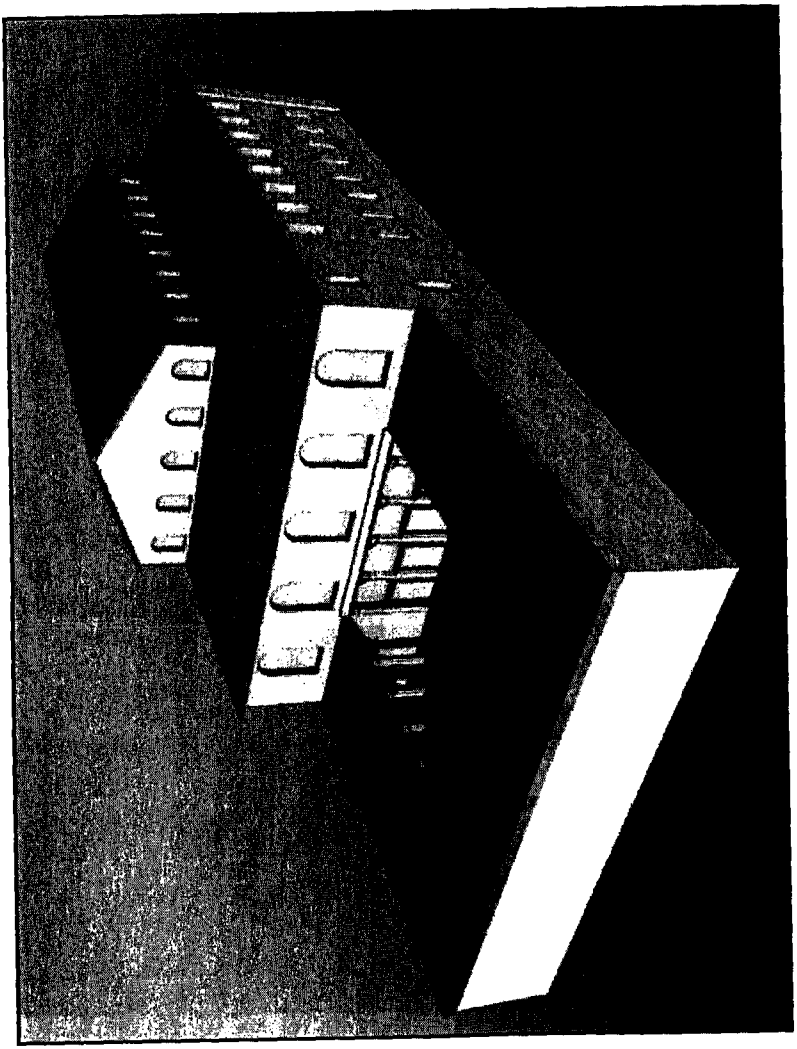
Planul Bisericii Sfânta Sofia

Sfânta Sofia, *secțiune*
© www.byzantium1200.com

Sfânta Sofia, *reconstituire*
© www.byzantium1200.com

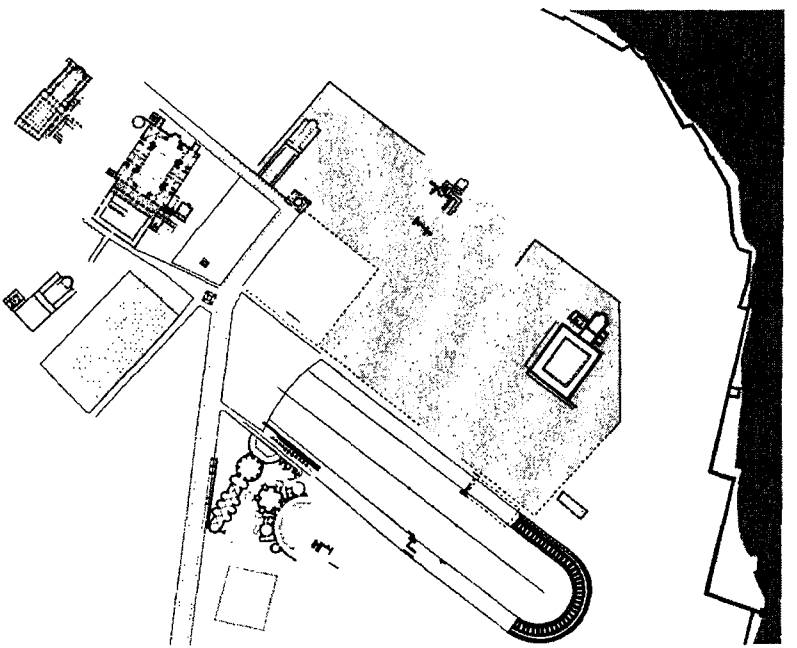


Sfânta Sofia, *reconstituire*
© www.byzantium1200.com



Mănăstirea Studion, *reconstituire*

© www.byzantium1200.com



Planul Complexului Palatin

Mănăstirea Sfântul Sava *din Sinai*